Jules Lagneau [1851-1894]
Professeur de philosophie français

(1964)

Célèbres leçons et fragments

Deuxième édition revue et augmentée

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
http://classiques.uqac.ca/



http://classiques.uqac.ca/

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



http://bibliotheque.uqac.ca/

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de ***Antisthène,*** Villeneuve sur Cher, France. Page web.

À partir du texte de :

Jules Lagneau [1851-1894]

Célèbres leçons et fragments.

Paris : Les Presses universitaires de France, 1964, 2e édition revue et augmentée, 375 pp. Collection "Bibliothèque de philosophie contemporaine". 1re édition, 1950.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 5 juin 2018 à Chicoutimi, Québec.



Jules Lagneau [1851-1894]

Professeur de philosophie français

Célèbres leçons et fragments

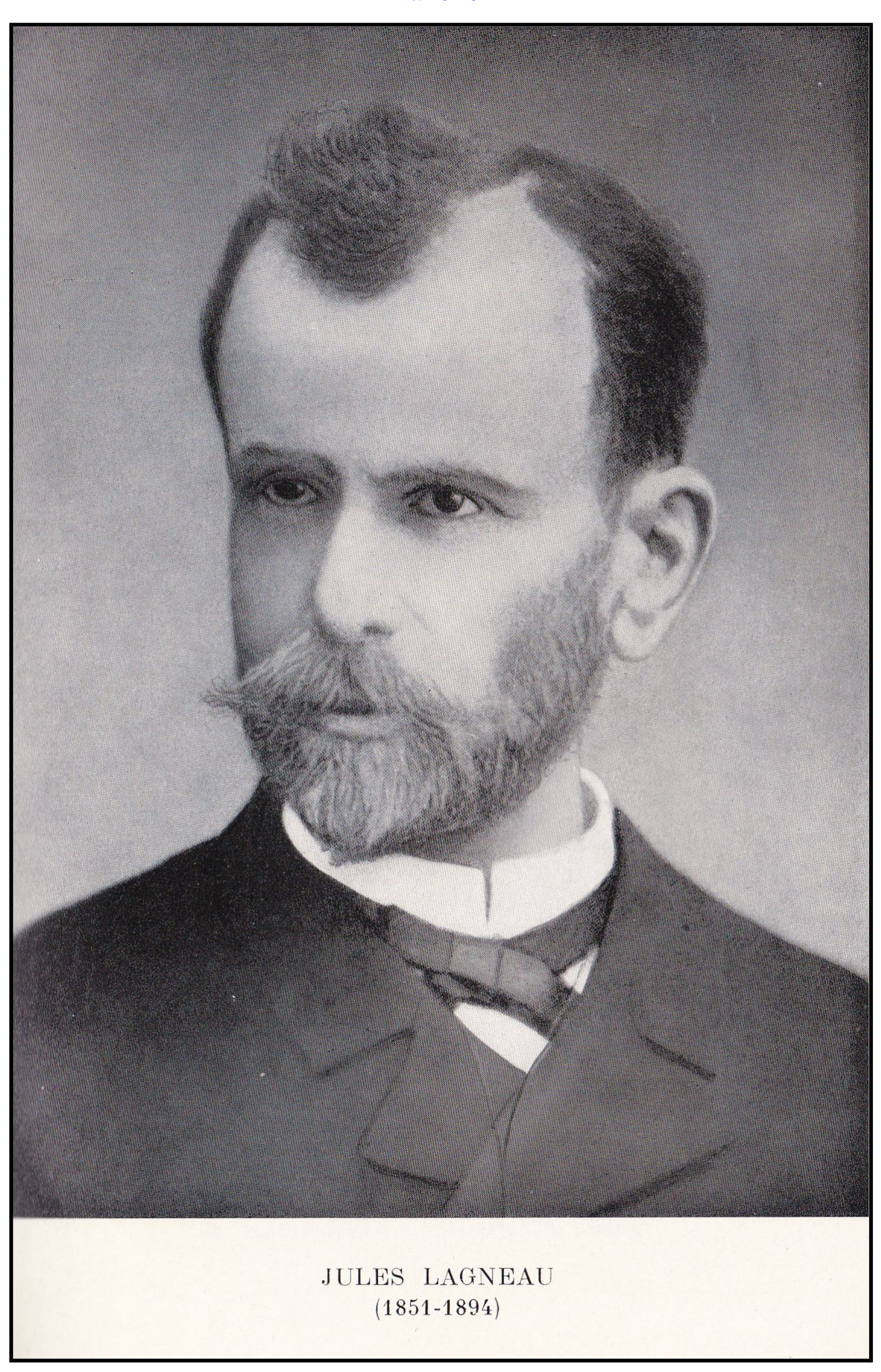


Paris : Les Presses universitaires de France, 1964, 2e édition revue et augmentée, 375 pp. Collection “Bibliothèque de philosophie contemporaine”. 1re édition, 1950.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

Planche I



JULES LAGNEAU
(1851-1894)

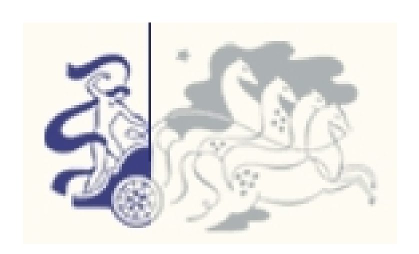
[III]

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

JULES LAGNEAU

CÉLÈBRES LEÇONS ET FRAGMENTS

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—

1964

[IV]

DÉPOT LÉGAL
1re édition : 1er trimestre 1950
2e édition (revue et augmentée) : 1er trimestre 1964

[375]

Célèbres leçons et fragments

Table des matières

[iv]

Célèbres leçons et fragments

AVERTISSEMENT de la première édition 1950

Retour à la table des matières

Puissance de Jules Lagneau... Une immense recherche, toute refermée sur soi ; un enseignement créateur, mais dans un coin de lycée ; pour quelques adolescents, des leçons inoubliables, c'est-à-dire à peine moins vite oubliées. Rien pour aucun public, pas un geste, pas un livre ; mais l'effort d'une réflexion toujours en acte. Mort à quarante-deux ans, sans mot dire, de trop de labeur et de sacrifice. Un philosophe en somme — selon Socrate strictement — mais sans même de banquet, ni de procès, ni de ciguë. Et pourtant cet inconnu, le voici, au cours du demi-siècle, peu à peu deviné, révéré et comme silencieusement reconnu. Faible renommée, et bien timide encore, auprès de celle qu'il convient d'annoncer enfin hautement.

Certes, à part quelques écrits d'occasion ou de cérémonie, l'accès à la pensée de Lagneau sera toujours abrupt. Le lecteur devra tâtonner patiemment et s'orienter entre certains textes d'apparence presque informe, d'autres simplement inégaux (comme toute version de cours recueilli par des élèves), et d'autres, au contraire, si parfaitement façonnés par une lente méditation, que, même pris pour guides, ils culminent bien au-delà de nos meilleures interprétations. Osons dire ici cette énormité : sous la seule condition d'assez bien lire et relire, le peu que nous tenons de Jules Lagneau non seulement précède, encadre et domine finalement tout ce qui nous a été offert depuis cinquante ans comme philosophie nouvelle, mais, ce qui est mieux, égale

et presque toujours illumine les quelques œuvres maîtresses dont Lagneau n’a cessé de se nourrir (Platon, Descartes, Spinoza). Je pense d’abord au trésor des *Fragments* qui, sur tous les thèmes essentiels, nous comble dès que nous le saisissons, mais, pour le principal, se dérobe inépuisablement. Je pense aussi, malgré les insuffisances de rédaction, aux *Leçons* et surtout aux pages souveraines de ce « Cours sur Dieu » qui, toujours solidement appuyé sur l’analyse kantienne, va prendre place enfin aux côtés et à l’altitude des *Méditations*.

Cela dit, que trouvera-t-on dans ce recueil ? Jules Lagneau n’a jamais composé d’ouvrage philosophique. De son vivant n’ont paru [VI] de lui que trois articles de revue, dont l’un anonyme (celui de la *Revue Bleue* du 13 août 1892) et les deux autres de circonstance (*Revue Philosophique* de janvier 1879 et de février 1880) [1]. Les papiers qu’il laissa permirent, après sa mort, deux publications dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* : des « Notes sur Spinoza » (numéro de juillet 1895), et surtout ce qu’on nomme et nommera désormais les *Fragments* (numéro de mars 1898), texte capital, auquel s’ajoutèrent dans la même revue, au cours de l’année 1898, des « Commentaires » d’E. Chartier (Alain) à qui la révélation des *Fragments* était due. Et, pendant près de trente ans, ce fut tout.

C’est en 1924 seulement que, sous le nom de l’*Union pour la vérité* et avec le concours de Paul Desjardins, mais plus directement par les soins des éditeurs des *Libres Propos* et de leur imprimeur Claude Gignoux, Alain fit rassembler et publier à Nîmes les *Écrits de Jules Lagneau*. Ce petit volume de 375 pages contenait tout ce qui jusqu’à présent a pu être retrouvé et déchiffré des textes authentiquement rédigés par Lagneau, à savoir : *Discours de distribution des prix* (quatre discours prononcés à Sens en 1877, à Saint-Quentin en 1879, à Nancy en 1880, à Vanves en 1886) ; les deux articles de la *Revue Philosophique* (Sur le Court Traité de Spinoza, 1879 ; De la Métaphysique, 1880), l’article anonyme de la *Revue Bleue* (Simples Notes pour un programme d’union et d’action, 1892) ; une vingtaine de « Lettres » remises par Paul Desjardins ; les « Notes sur Spinoza », parues en

[1] Il faut y ajouter un long compte rendu du livre de Fr. POLLOCK, Spinoza, his life and philosophy, Londres, 1882, publié par la *Revue philosophique* en 1882, t. I, pp. 305-315, et qu’à notre connaissance personne n’a jamais signalé (A. C.).

1895 ; enfin, dominant tout le reste, les « Fragments », extraits des manuscrits de Lagneau et parus en 1898.

Un an environ après la publication de ce recueil, en même temps que la N.R.F. éditait les *Souvenirs concernant Jules Lagneau* d'Alain, Léon Letellier publiait chez Alcan, sous le titre *De l'existence de Dieu*, les notes d'un des derniers cours de Lagneau. L'année suivante, en 1926, parut à Nîmes (Imprimerie coopérative La Laborieuse) un nouveau petit livre de 235 pages sous le titre *Célèbres Leçons de Jules Lagneau*. Ce volume contenait trois autres leçons de Lagneau : « Évidence et certitude », « La Perception », « Le Jugement », version établie ou revue par Alain d'après diverses rédactions, notamment celles de Léon Letellier (mort peu après la publication du cours sur Dieu).

Tout cela est devenu à peu près introuvable ; les trois volumes parus en 1924, 1925, 1926 sont aujourd'hui pratiquement épuisés. Une édition complète des *Œuvres de Jules Lagneau* a été annoncée et semble en bonne voie de préparation. Mais il a paru nécessaire et [VII] même urgent de rendre de nouveau accessibles à la jeunesse, et même à ses maîtres, les principaux textes de Lagneau. Les Presses Universitaires de France ont bien voulu se charger de réaliser cette édition en un seul volume. On a tenté d'y inclure l'essentiel, c'est-à-dire avant tout les « Fragments » et les quatre « Leçons ». Il a fallu malheureusement, à cause de leur longueur, laisser de côté les « Notes sur Spinoza ». En revanche, on a tenu à reproduire le « Discours de Sens », les « Simples Notes », et la partie substantielle de l'article sur la « Métaphysique », non seulement à cause de l'importance de ces textes, mais afin qu'à côté de la méditation solitaire telle qu'elle se devine dans les obscurs et sublimes *Fragments*, le lecteur ait sous les yeux certaines pages des rares écrits où Lagneau s'est imposé de communiquer à un public quelques-unes de ses réflexions.

Michel ALEXANDRE.

[viii]

[ix]

Célèbres leçons et fragments

AVERTISSEMENT de la deuxième édition 1964

Retour à la table des matières

Une piété commune envers Jules Lagneau a réuni les efforts d'Émile Chartier, de Léon Letellier, ses élèves, et de Michel Alexandre. Les deux premiers ont établi et publié, en diverses circonstances, les textes connus d'eux et Michel Alexandre, qui avait assuré l'impression des deux recueils publiés à Nîmes en 1924 et 1926, en a repris l'essentiel sous le titre de *Célèbres Leçons et Fragments*, en 1950, les faisant précéder d'un « Avertissement » qui recèle une telle puissance d'admiration et de compréhension qu'il fait vraiment corps avec l'ouvrage. Il a semblé à quelques bons esprits que ce livre désormais classique et qui porte si fortement la marque de ces grandes intelligences ne pouvait être réédité que sous la forme que les trois disciples lui avaient donnée.

Aussi n'y a-t-il dans cette nouvelle édition que peu de changements par rapport à l'ancienne. Outre que nous ajoutons la page finale de l'article intitulé « De la Métaphysique », nous insérons deux textes importants sur Spinoza qui avaient été publiés dans les *Écrits* de 1924 : un compte rendu sur le « Court Traité », publié dans la *Revue Philosophique* de janvier 1879 et les « Notes sur Spinoza », retrouvées dans les papiers de Lagneau. De plus Mme Émile Chartier nous a autorisé à ajouter à la lettre du 2 avril 1894 toutes les autres lettres et billets, au nombre de sept, adressés à Émile Chartier par J. Lagneau. Qu'elle en soit ici respectueusement remerciée.

À cela se borne notre intervention. Nous rééditons les « Fragments » sous la forme que Chartier leur avait fixée. Ils sont extraits de liasses, conservées maintenant à l'École Normale Supérieure et qui renferment les matériaux nécessaires aux leçons de psychologie du programme de la classe de philosophie : cours, citations, notes abondantes sur Descartes, Spinoza, Bossuet, Condillac, Kant et même Max Müller et R. Fludd. On y constate que les leçons d'introduction ont été souvent recommencées, que toutes ont été remaniées et surchargées de remarques rédigées dans des écritures de dates différentes et toujours difficiles à déchiffrer. [x] Le classement de ces papiers disparates a été opéré par Chartier suivant des indications laissées parfois par l'auteur lui-même. Nous avons retrouvé dans ces manuscrits tous les Fragments découpés par Chartier à l'exception du bref fr. 14 et du très célèbre fr. 90 qui termine aussi le cours sur Dieu. Chartier a fait deux lectures du manuscrit et a placé les fragments déchiffrés la deuxième fois à la suite du premier tri, au lieu de les intercaler à leur place naturelle. Mais déjà dans le premier choix, il n'a pas respecté l'ordre du manuscrit. Les fragments sont tantôt d'assez long développements, tantôt de brèves conclusions d'un enchaînement de pensées, tantôt des notes marginales ou des combinaisons du texte et des marginalia. Quelquefois même, Chartier coupe ce qui, dans le manuscrit, est d'un seul tenant. Par exemple les fr. 38, 39, 40, 41 sont de la même coulée où se trouve le fr. 40, si connu : « Le temps, marque de mon impuissance ; l'étendue de ma puissance. » Ils forment les pp. 117-118 du manuscrit. C'est dire que Chartier est bien l'inventeur des fragments qu'il a taillés, avec un respect scrupuleux du texte, dans ces liasses confuses, et auxquels il a donné l'ampleur, la place et l'allure qui lui semblaient les plus convenables à son dessein de faire connaître son maître. Souvent, tronquer des citations les dénature. Ici au contraire, en les débarrassant du flot des pensées banales qu'un cours de philosophie charrie inévitablement, il a rendu visibles le tour d'esprit et le mode abrupt de réflexion propres à Lagneau. Le modèle lui en était d'ailleurs donné par les notations marginales, écrites après coup, et souvent fulgurantes.

Ceci dit, il faut ajouter que Lagneau n'était pas seulement un penseur obscur et prophétique à la manière des présocratiques. Il savait développer ses idées dans un style net et vigoureux, comme le montre son article « De la Métaphysique », ou justifier longuement ses posi-

tions, comme en témoignent les leçons sur la « Perception » et sur le « Jugement ». Elles sont incluses dans un cours de psychologie, dont nous avons des versions de différents élèves et elles en forment les chapitres V, VI et VIII. Chartier les a choisies comme étant les plus représentatives, mais on peut estimer qu'elles ne prennent tout leur sens que si on les replace parmi les autres chapitres du cours qui renferme plus d'une page saisissante de profondeur. Leur ensemble constitue un véritable traité de la connaissance, plus métaphysique que les leçons déjà publiées. Il n'est pas besoin d'en souligner le très grand intérêt, ne serait-ce que pour que nous nous rendions compte du niveau très haut des réflexions que l'on pouvait présenter vers 1890 à une classe composée pour les deux tiers de débutants. Nous espérons être bientôt à même d'en publier l'essentiel ainsi que d'autres textes et cours inédits ; le tout constituera le second volume des œuvres de J. Lagneau.

[xi]

Enfin nous rééditons le cours sur Dieu, dont nous devons la conservation et l'édition à l'acharnement de L. Letellier dont nous saluons ici la grande mémoire.

Qu'il nous soit permis de remercier M. Georges Canguilhem, qui nous a encouragé de ses conseils, et Mme M. Alexandre, qui a bien voulu nous aider dans l'exécution de cette seconde édition et qui a relu avec nous les épreuves.

André CANIVEZ.

[xii]

[25]

Planche II

Merci, mon cher Chartier ; bon courage ; vous
êtes dans la voie et n'avez qu'à poursuivre.
Je vous donne de mon mieux l'exemple. Dans
la crise et dans la situation de plus en plus difficile
où je me vois réduit et dont vous seul, je crois,
avez à peu près l'idée, je m'impose la dernière
résistance, mais, soyez en sûr, je ne cède rien.
Une pensée me soutient toujours, c'est que la joie
ne me demeurerait pas, la force de supporter ce que
je supporte et la force ce peu que je fais ne venait de la
vérité. Il faut garder notre valeur d'être et notre pensée,
au moins devant nous.

Je vous serre la main
J. Lagneau

C'est entre nous une chaîne indestructible, qui me donne
la joie la plus profonde, la plus réelle, la plus
durable.

Soyez toujours, et en tout, mon cher Chartier, un doux
intransigeant. C'est le seul moyen pour nous d'être
utiles et la figure vraie du philosophe.

Fac-similé de la lettre du 2 avril 1894
adressée à E. Chartier (Alain)

[1]

Célèbres leçons et fragments

NOTES BIOGRAPHIQUES

Retour à la table des matières

D'origine paysanne, Jules Lagneau naquit à Metz le 8 août 1851. Sa mère, née Nenig, venait de Koenigsmaker, village des environs de Thionville ; son père, de Norroy-le-Veneur, bourgade voisine de Metz, était de son métier fabricant de chandelles. Son enfance fut éprouvée par une longue maladie et par des accidents qui affaiblirent sa vue et ébranlèrent gravement sa santé. De ses premières années, il garda le profond souvenir du dévouement maternel qui l'arracha à la mort, et aussi de la fermeté morale de son père, travailleur opiniâtre qui, par son labeur d'ouvrier, assurait aux siens une modeste aisance. Deviné très jeune par un ami de la famille, M. Voirhaye, magistrat et ancien représentant du peuple en 1848, Jules Lagneau fut, sur son conseil, envoyé au lycée de Metz où il fit ses études. Lauréat du Concours général des départements, il partit en 1869 à Paris pour y préparer, comme boursier à l'Institution Massin, le concours de l'École Normale Supérieure. Mais, tout de suite, ce fut la guerre. L'ardeur de son patriotisme, intimement accordé aux traditions de sa famille et de sa province, le poussa, malgré son âge et sa mauvaise santé, à s'enrôler dans les tout premiers francs-tireurs. Peu après, revenu au chevet d'un de ses frères, il contracta la typhoïde qui s'étendit bientôt à toute la famille et dont finalement son père mourut. Metz ayant capitulé, menacé comme franc-tireur, il s'échappa de la ville à travers les lignes ennemies et, par le Luxembourg, gagna Lille où il s'engagea dans l'armée Faidherbe pour y combattre jusqu'au bout.

Après la guerre, il reprit au lycée Charlemagne la préparation de l'École Normale où il entra en 1872. Ses études supérieures n'eurent

pas ce brillant qu'aiment à louer les biographes. Deux échecs aux examens de licence et un autre au concours d'agrégation attestèrent sans doute les répercussions de sa santé sur son travail, mais bien plutôt son inaptitude aux évolutions de commande et à la rhétorique attendue [2]. Il réfléchissait trop, disait-on, et n'arrivait pas à finir ses compositions. Cela même lui donna bientôt auprès de ses camarades l'autorité d'un penseur. D'après leur propre témoignage, si gai et amical [2] qu'il se montrât avec eux, il devint très vite pour eux, par son caractère et sa droiture, « comme une conscience du dehors » [3].

Agrégé de philosophie en 1875, il fit au lycée de Sens ses premières armes, non sans se heurter à un entreprenant archevêque, auquel les lois donnaient alors droit de regard sur l'enseignement. Le discours qu'en 1877, le jeune professeur prononça à la distribution des prix fut, de ces escarmouches, la conclusion fière et pleine de saveur ; c'est aussi — les « Simples Notes » mises à part — le seul exposé qui nous soit resté de ce qu'on n'ose appeler sa morale. (« Lagneau ne traitait jamais de morale. C'était assez d'apprendre à penser... » Alain.) Il fallut donc quitter Sens pour Saint-Quentin, sans regrets à ce qu'il semble [4]. Par la suite, en octobre 1879, retrouvant presque le

2 Il fut reçu à la licence ès lettres le 12 avril 1874 et troisième à l'agrégation de philosophie en août 1875 (A. C.).

3 Extrait de la notice parue dans l'*Annuaire des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure* de 1895 : « ... Les concours n'étaient pas son fait ; il n'achevait presque jamais ses compositions tant il était long à les méditer et difficile dans l'expression qu'il voulait donner à ses idées. Mais dès les premiers mois de son séjour à l'École, il s'imposa à tous comme un maître... L'impression qu'il nous donna fut fort complexe. Il était bon camarade, j'allais dire bon compagnon, dans une section qui n'était pas mélancolique ; et ceux qui ne l'ont connu que dans ses dernières années, qui furent celles d'un ascète, auront peut-être quelque peine à se représenter en lui ce qu'il était alors, le plus gai des hommes, le plus enjoué... Ce fonds naturel de bonne humeur, qu'il conserva jusqu'au milieu des plus grandes souffrances, cette « gaîté sérieuse » dont il parlera plus tard dans les « simples notes », étaient encore soutenus par le désir de plaire, ou du moins de n'attrister personne. Mais, dans ces effusions juvéniles, on sentait quelque chose de supérieur. C'était un camarade qui inspirait le respect en ne visant que l'amitié... » (J. Pacaut.)

4 Dans le dossier universitaire de Lagneau, les rapports du Proviseur, de l'inspecteur d'académie, des inspecteurs généraux ne renferment aucune trace de cette querelle avec l'archevêque de Sens. Lagneau prononça le discours des prix le 6 août 1877 et eut son changement un an après, en octobre 1878,

pays natal, Lagneau obtint le poste de Nancy où il resta quatre ans. Maurice Barrès y fut son élève, aussi brillant qu'infidèle. On sait assez que plus tard, dépeignant en Bouteiller (le professeur des *Déracinés*) un kantien dangereusement simpliste et un politicien vulgaire, Barrès permit de croire qu'il songeait à la philosophie de Lagneau et à sa foi de pur républicain dans « les immortels principes » de 89 [5].

Au cours de ces années d'enseignement, « deux mots suffisent à caractériser sa vie : souffrance et travail... Il n'écrivait et ne disait rien sans s'y mettre tout entier. Lorsqu'on lui avait demandé le moindre conseil théorique ou pratique, il demeurait obsédé de la crainte d'avoir été mal compris... Combien de fois les explications données furent-elles suivies d'autres explications ou de lettres complémentaires ? ... « *Toute erreur*, disait-il, *résulte d'une insuffisance d'examen et doit être regardée* [3] *comme le commencement d'une faute.* » Le sentiment de la difficulté qu'il y a à exprimer sa pensée pour autrui était poussé chez lui à un degré extraordinaire. La conception qu'il avait de la vérité était telle qu'aucune expression, aucune forme donnée à cette vérité ne suffisait à le satisfaire. Cette difficulté ne fit que s'accroître avec le temps... » [6]. La faible santé de Lagneau se ressentait de plus en plus de ces excès de travail. Cédant enfin aux instances de quelques amis, il se résigna en 1883 à prendre un congé d'une année. Ce fut pour se remettre avec ferveur à l'étude de Spinoza. Déjà, en janvier 1879, il avait donné à la *Revue Philosophique* un article sur l'auteur du « Court Traité » à propos d'une traduction de cet ouvrage par Paul Janet. Son loisir lui servit à apprendre l'hébreu et à dépouiller une énorme masse de livres peu connus, « tout cela, disait-il en souriant, pour éviter dans l'interprétation de l'*Éthique* deux ou trois erreurs peut-être, que personne probablement n'aurait relevées » (L. Pacaut, notice déjà citée). Il est demeuré de ce vaste travail un certain nombre de « Notes sur Spinoza » qui ont été publiées dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de juillet 1895.

---

pour Saint-Quentin. (A. C.)

5 Lagneau fut nommé au lycée de Nancy le 7 février 1880, et non en octobre 1879, en remplacement d'A. Burdeau, qui venait d'être nommé chef de cabinet de P. Bert. Le Bouteiller des *Déracinés* est une figure composite où domine le souvenir du brillant Burdeau. (A. C.)

6 Extrait de la notice sur Jules Lagneau parue dans le *Bulletin de l'Union pour l'Action morale* de septembre 1894, sous la signature de Léon LETELLIER.

*

* *

Alors, à trente-trois ans, inaugurant une chaire que l'on venait de créer, Jules Lagneau fut nommé au Lycée de Vanves (plus tard lycée Michelet). C'est là, au sommet d'une colline dominant Paris, qu'allait rayonner, d'un éclat presque secret, cet enseignement austère qui devait lui attacher à jamais l'âme de ses élèves, non seulement par le respect et par l'enthousiasme, mais par ce sentiment que Socrate a voulu dénommer l'amour véritable. C'est là que, selon le mot de l'un d'eux, Lagneau, pendant neuf ans, s'épuisa « à cette tâche redoutable : philosopher dans une classe de philosophie » [7]. Ce fut, paraît-il, ce grand exemple — l'exemple d'un homme « capable de vivre ce qu'il enseignait jusqu'à en mourir » [8] — qui inspira à l'illustre Ravaisson, pour une défense de l'Université, le portrait qu'il traça dans la *Revue Bleue* du 17 mars 1894 : « Tremblant de faire trop peu pour ses vétérans et ses candidats à l'École Normale, [ce maître] leur donne l'enseignement le plus élevé, et, par crainte d'avoir trop fait pour ceux-là, prend à part ses aspirants bacheliers, des traînards même, leur donne sans compter son temps et sa peine et leur a donné sa santé. »

[4]

Un de ses élèves de 1888, et qui, vingt ans plus tard, devait enseigner dans cette même chaire, Émile Chartier, dans le seul grand livre qui ait été consacré à Lagneau, a tenté de faire revivre ces classes [9]. On y lira comment « la simplicité », « le mépris de l'élégance », une sourde colère contre soi-même, « l'embarras de la parole », « les gestes qui traduisaient éloquemment l'insuffisance de tout ce qu'on pouvait dire » composaient comme la toile de fond de « ces leçons surchargées, confuses, interminables, propres à scandaliser le Pédant », mais où surgissait soudain « quelque formule éternelle », et qui, telles quelles, exaltèrent ceux qui les entendirent jusqu'à les rendre par la suite insensibles aux prestiges des maîtres les plus écoutés. C'est qu'« en cette classe comme sur ce visage architectural c'était toujours matin ». Car Lagneau, quoique passant souvent la nuit à des préparations qu'il jugeait toujours incomplètes, improvisait

---

7 Note dans Revue de Métaphysique et de Morale, mai 1894.

8 Léon LETELLIER, notice citée.

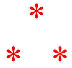
9 ALAIN, Souvenirs concernant Jules Lagneau (Gallimard), 1925.

continuellement ou, mieux, il inventait ; et ainsi, à travers une lente méditation sur la boîte de craie ou sur une page de Platon, ses élèves assistaient à la naissance même de la Philosophie.

Certes, on était loin de compte avec le programme scolaire : il le disait, peu de temps avant sa mort, à un autre de ses élèves, Léon Letellier : « *Chaque année je réalise une sorte de progrès à rebours : quand j'ai débuté dans l'enseignement de la philosophie, j'arrivais à peu près à la fin du programme ; maintenant je ne peux même plus venir à bout de la Psychologie.* » Quelquefois, ajoute Letellier, il se permettait une pointe d'ironie légère à l'adresse de « *ceux qui peuvent finir* », ironie d'ailleurs bientôt réprimée, car il ne manquait pas d'ajouter : « *Je ne donne pas à ces élèves ce qu'ils ont le droit d'attendre de moi* » [10]. Pendant les dernières années, son cours se limitait aux quelques leçons sur la Méthode en Psychologie, l'Évidence et la Certitude, le Jugement, mais surtout à une longue analyse de la Perception. D'après Alain, ce fut aux instances de Letellier qu'on dut, tout à la fin, la leçon sur Dieu [11].

Même sur les esprits les moins vifs l'effet de cet enseignement était extraordinairement puissant. Lagneau le savait, et combien il importe plus de créer de vrais auditeurs que d'ajouter aux bibliothèques : « *Les mots sont des mots*, écrivait-il à propos d'un de ses articles, les *Simples Notes* ; *il n'y a que l'enseignement vivant, l'enseignement de toute l'âme, de toute la personne, de toute la vie qui puisse quelque chose. J'en espère encore beaucoup, quoique mes forces me trahissent et que les circonstances, les conditions qui me sont faites, me soient bien défavorables...* » (Lettre du 27 août 1892.)

[5]



L'article qui inspirait cette réflexion avait paru dans la *Revue Bleue* du 13 août 1892 sous le titre : *Simples Notes pour un programme d'union et d'action*. Lagneau avait rédigé ces *Notes* après une rencontre avec Paul Desjardins, l'auteur du *Devoir présent* (ouvrage paru en février 1892, mais qui avait été d'abord publié en articles en dé-

10 Léon LETELLIER, notice citée.

11 ALAIN, *Histoire de mes pensées* (Gallimard), 1933.

cembre 1891). Leur lecture avait décidé Lagneau à voir Desjardins. Tous deux crurent sincèrement s'entendre sur le projet d'une activité morale à promouvoir dans la société. Sur les suggestions de Desjardins et pour donner suite aux conclusions du *Devoir présent*, à l'égard duquel il n'était pourtant pas sans réserves [12], Lagneau lui envoya d'abord une esquisse, puis une rédaction de cette espèce de programme pour *l'ordre religieux laïque*, dont ils avaient rêvé ensemble dans leurs colloques. Ce fut la charte de l'Union pour l'Action morale.

Tout en représentant très réellement sa pensée, ces *Simples Notes* ont un ton qui s'explique par leur destination à un groupe ; et, par là même, elles pouvaient être interprétées à contresens. Ce qui arriva. Desjardins, désireux d'une efficacité rapide, était prêt aux plus larges concessions doctrinales, surtout pour se rallier les Églises, et il éludait aussi les disciplines trop précises pour ne pas nuire au recrutement. Lagneau, au contraire, pensait que l'effort purement moral ne peut être que personnel et qu'une union réelle ne pouvait se faire qu'autour d'une *doctrine* (à condition qu'elle ne dégénérât point en dogme) et autour d'une *règle* ; car, écrivait-il à Desjardins, « *que peut le pur esprit s'il ne commence pas par se donner un corps pour agir sur les autres corps ?* » Et il ajoutait : « *... Je crois inutile, parfois même fâcheux et dangereux, de prêcher le détachement autrement qu'en le pratiquant soi-même.* » Dès le début les initiatives de l'*Union* lui parurent trop *politiques*. Dans les discussions sur les incidents de Carmaux, il fut presque seul contre ceux qui (sur un plan tout « moral ») soutenaient les thèses favorables aux ouvriers. Il désapprouva non moins vivement la lettre de Desjardins au cardinal secrétaire d'État et sa visite à Léon XIII, ainsi que les justifications qui en étaient données. Dès novembre 1892, il avait rompu avec l'*Union*, et en décembre protestait, avec douceur mais netteté, contre l'usage équivoque qu'on faisait des *Simples Notes*. Il convient d'ajouter que pour sa part il maintint jusqu'à sa mort la cordialité de ses rapports avec Paul Desjardins, et que celui-ci, de son côté, eut la grandeur d'âme de reconnaître plus tard que si leur amitié [6] « *se relâcha* » c'est qu'apparaissait entre eux « *trop d'inégalité dans la force de la pensée* » [13].

12 LAGNEAU a annoté un exemplaire du *Devoir présent* et les principales de ses remarques ont été reproduites dans les *Ecrits*.

13 Ecrits de Jules Lagneau, p. 203, note.

L'*Union pour l'Action morale* comptait beaucoup de disciples de Lagneau ; plus d'un fut surpris, notamment au moment des troubles de Carmaux, des refus inflexibles par où s'exprimait son horreur de toute agitation, mais surtout sa vive aversion pour toute solution du genre socialiste. C'est que, comme Montaigne ou Pascal, Lagneau n'a jamais voulu croire à un quelconque salut par la voie politique. « Il n'est presque pas de natures supérieures, note Alain à ce propos, où l'on ne trouve ce geste de refus devant ceux qui espèrent changer le dedans par le dehors » (*Souvenirs*, p. 65). Nul en revanche ne se porta plus généreusement au secours de tous les malheureux. Nul plus que ce penseur inaccessible ne réalisa le mot de saint Paul : *être tout à tous*. Même dans ses moments de pire souffrance, Lagneau ne s'est jamais soucié que de son prochain. De sa famille d'abord, qu'il installa à Paris, aussitôt Metz annexée, et à laquelle il se dévoua sans mesure, devenant pour ses cadets comme un second père. De tous ceux ensuite que la vie lui faisait rencontrer ou même qu'il allait chercher. C'est seulement après sa mort que, grâce au hasard et à l'indiscrétion, se révéla dans toute son ampleur ce que seuls ses plus intimes soupçonnaient, mais que sa grande ingéniosité était arrivée à cacher à travers sa vie solitaire : que non seulement ses ressources, mais son temps, sa bonté, sa personne entière avaient été mis sans cesse au service de ceux, si humbles fussent-ils, qu'il jugeait en avoir besoin [14].

Tant d'effort finit par le briser. A mesure qu'il arrivait à ce qui pour d'autres n'est encore que l'âge mûr, sa vie se faisait plus pénible. Il confiait à Letellier : « *J'ai souffert pendant toute mon existence ; je pourrais compter les rares journées où la douleur ne m'a pas arrêté de longues heures* » [15].

À ces épreuves, d'autres s'ajoutèrent. La mort de sa mère l'avait privé, écrivait-il dans une lettre, du « *support naturel de la vie* » et lui avait laissé « *l'amertume d'une dette infinie qu'on ne peut plus es-*

14 Léon Letellier cite ce trait qui rappelle Pascal : « Pendant les vacances de 1893, alors que, très épuisé, il venait de demander un congé d'une année, et de se décider à essayer de l'influence d'un séjour dans les montagnes du Valais sur sa santé délabrée, il abandonna subitement sa retraite, et bien avant l'époque fixée, pour revenir aider à soigner chez lui une pauvre femme qui était la sœur de sa gouvernante et en service comme celle-ci, mais dans une autre maison. Cette personne est morte chez lui environ un mois après son retour » (*Bulletin cité*).

15 L. LETELLIER, *ibid*.

sayer de payer ». En 1894, déjà gravement malade, mais s'acharnant à continuer [7] son enseignement, la mort de son plus jeune frère le frappa si fort qu'il ne put se relever. Il mourut peu après, le 22 avril 1894, dans sa quarante-troisième année.

*

* *

Malgré tant de maux accumulés en un être si sensible, ce serait une erreur de voir en Lagneau une sorte de martyr désincarné ou simplement un homme souffreteux et morose. C'est ce que démentait non seulement son énergie mais aussi tout son extérieur. Ceux qui l'ont connu, l'ont dépeint d'aspect vigoureux, plein de vie et d'ardeur, nullement triste ou accablé. Tel est son portrait par Alain :

« Jules Lagneau était un homme roux, barbu, de haute taille et se tenant droit. Les mains, le visage, le cou avaient des taches de rousseur dorées. Le vêtement était celui des universitaires de ce temps-là, sans aucune élégance, mais non sans beauté ; le corps était bien bâti ; et découplé, sans rien de gauche. Ce qui étonnait d'abord, c'était un front de penseur, une sorte de coupole qui semblait avancer au-dessus des yeux ; un crâne haut, large, important aussi en arrière, à première vue démesuré ; mais j'eus le temps de le bien voir, et je m'exerçai plus d'une fois à le dessiner ; mes dessins furent toujours sans grâce, mais corrects ; ainsi je ramenai à ses vraies proportions ce crâne d'abord imaginaire ; je saisis cette forme sculpturale, ce front modelé et bien distinct, quoique les cheveux relevés se fissent un peu rares sur le devant. Les sourcils roux étaient mobiles, olympiens. Les yeux petits, enfoncés, vifs, perçants, noirs autant que je me souviens, avec des points d'or. L'attention habitait tout ce sommet. Au-dessous était la bonté et le sourire. Le nez petit et fin, nez d'enfant à la narine bien coupée. La bouche petite, tendre, couleur de minium vif ; les dents comme des perles serrées ; petite moustache, mais une rude barbe sur un menton rocheux qui répondait à l'architecture du crâne. L'ensemble était puissant et beau ; je n'ai jamais connu chose vivante qui en approchât.

« Toujours en action. Je n'ai jamais vu sur ce visage l'expression de l'ennui, ni même de la fatigue. Aucun souci, et nul effort de mémoire jamais ; la pensée effaçait tout...

« ... Je ne pense jamais à Jules Lagneau comme à un malade. La parole, le mouvement, la marche, tout était vif et jeune ; hors de la classe, il parlait volontiers et longtemps. Rien de fiévreux, de triste, ni de convulsif. Il vivait difficilement mais il vivait harmonieusement. Je ne dirai jamais que l'excès de la méditation l'a tué ; la méditation était joie pour lui, sans aucun doute, comme pour ceux qui l'entendaient, et au contraire, tout jeune que j'étais, mais éclairé pour [8] la première fois par un sentiment vrai, je sentais que l'on pouvait prolonger jusqu'à la vieillesse cette vie précieuse, si seulement on le délivrait des scrupules du métier. Nous fîmes ici ce que nous pûmes, par un concert d'éloges enthousiastes qui fut entendu ; nous redoublâmes d'efforts quand nous vîmes un peu plus tard à quels étranges personnages était confié le soin d'expliquer Platon et Spinoza aux normaliens. Nous ne réussîmes point. Des intérêts alarmés, d'actives ambitions s'éveillèrent et se mirent en campagne... » (*Souvenirs*, p. 17).

Ainsi l'état maladif ne fut pour Lagneau qu'un obstacle à franchir, une occasion de déployer sa force d'âme. C'est de tels hommes qu'il est dit dans l'Évangile : *Regnum caelorum vim patitur et violenti rapiunt illud*. Cette puissance a marqué son temps et le nôtre plus que ne l'eussent fait de copieuses publications. Ainsi qu'on pouvait le lire dans une note anonyme de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, quelques semaines après sa mort :

« Sans avoir rien publié, Jules Lagneau était déjà chef d'école : déjà dans l'esprit et le cœur de ses disciples et de leurs amis, s'ajoutait, à la vénération que la sainteté de sa vie inspirait à tous, l'admiration enthousiaste que commandait le génie. »

[9]

Célèbres leçons et fragments

TROIS LETTRES DE JULES LAGNEAU [16]

Retour à la table des matières

2 janvier 1893, 11 h. m.

Mon cher ami,

Puisqu'il en est ainsi, puisque vous aussi vous souffrez, et par cette raison, venez, je vous attendrai demain à cinq heures. Il faut que je vous cause, sans plus de retard, et vous dise ce que je pourrai, quelles que doivent être les suites de cet entretien dans l'état profondément douloureux, dans l'angoisse physique et morale où je me trouve.

Ma vie, pour la réussite de laquelle vous faites des vœux, sera ce qu'elle peut être. Je ne lui demande rien ; je n'attends rien d'elle. Il y a longtemps que je n'existe, que je ne pense et n'agis, que je ne vaux le peu que je vaux, que par le désespoir, qui est ma seule force et mon seul fond. Puisse-t-il me conserver même dans les dernières épreuves où j'arrive le courage de repousser le désir de la délivrance ! Je ne demande rien de plus à la source d'où tout pouvoir vient, et si cela m'est donné, vos souhaits seront accomplis.

Je vous serre la main et vous attends.

J. LAGNEAU.

---

16 Ces lettres forment une sorte de témoignage ultime. Les deux premières, adressées à Paul Desjardins, figurent dans les *Ecrits*. La troisième, inédite, adressée à E. Chartier (Alain), alors jeune professeur à Lorient, a été écrite par Lagneau moins de trois semaines avant sa mort. (M. A.)

Paris, 19 novembre 1893.

Mon cher ami,

Je vous remercie de votre bon souvenir. Si ce que vous m'avez écrit vous paraît juste et vrai, j'en suis content ; mais je voudrais être sûr de ne vous avoir fait que du bien, de n'avoir pas une part dans ce que vous regrettez aujourd'hui.

Si j'en crois quelques expériences, il y a danger à vouloir principalement faire du bien aux hommes : on s'expose à vouloir quelquefois jouer un rôle devant les autres et devant soi-même ; ce qui est contraire à la simplicité et à la droiture. Il est plus sûr, et sans doute aussi plus efficace, [10] *d'avoir pour volonté ultime celle de ne pas faire de mal, c'est-à-dire d'être, autant qu'on le peut, toujours juste et raisonnable.*

Vous vous êtes, je crois, de trois côtés, ou cela tardera peu, affranchi : les Débats, vos réunions, Stanislas. Je vous en félicite.

Puisque vous pensez venir mardi matin, nous déjeunerons ensemble, si rien ne vous en empêche.

Recevez, mon cher ami, avec mes vœux pour votre entreprise mieux circonscrite et surtout pour vous, une cordiale poignée de main.

J. LAGNEAU.

*

* *

2 avril 1894 (date de la poste).

Merci, mon cher Chartier ; bon courage ; vous êtes dans la voie et n'avez qu'à poursuivre. Je vous donne de mon mieux l'exemple. Dans l'état et dans la situation de plus en plus difficile où je me vois réduit et dont vous seul, je crois, avez à peu près l'idée, je m'impose les derniers sacrifices ; mais, soyez-en sûr, je ne cède rien. Une pensée me soutient toujours, c'est que ce qui ne me donnerait pas la force de supporter ce que je supporte et de faire ce que je fais ne serait pas la vérité. Il faut garder notre raison d'être et notre preuve, au moins devant nous.

Je vous serre la main.

J. LAGNEAU.

J'ai cette année une classe admirable qui me donne la joie la plus profonde, la plus réelle, la plus douloureuse.

Soyez toujours et en tout, mon cher Chartier, un doux intransigeant. C'est le seul moyen pour nous d'être utiles et la figure vraie du philosophe.

[11]

Célèbres leçons et fragments

SEPT LETTRES INÉDITES
À ÉMILE CHARTIER

Retour à la table des matières

Mon cher Chartier, je ne vous ai pas remercié pour les copies que vous avez pris la peine de corriger et de me remettre, parce que j'espérais toujours vous voir très prochainement. Comme j'ai peur que votre travail et la fatigue de tête qu'il vous donne ne me privent encore de cette satisfaction, je ne veux pas attendre davantage pour le faire. Je veux aussi vous dire de ne pas vous préoccuper des deux copies qui vous restent, mais de me les renvoyer un de ces jours telles quelles ; votre temps est en ce moment bien précieux et si je pouvais vous défendre de la migraine, j'aimerais mieux cela que d'aider à vous la donner.

J'ai vu Decourt ces jours-ci, toujours peu gai, comme vous me disiez. Nous avons causé longuement sinon utilement. Nous ne pouvons presque rien contre les peines réelles des autres.

Je suis un peu mieux depuis deux ou trois jours, après une période très mauvaise dans laquelle ont été compris les congés de Pâques.

Je voulais vous engager à venir déjeuner avec moi dimanche, mais je m'arrête, ne me sentant pas encore assez solide. Vous viendrez quand vous pourrez.

Bien affectueusement à vous.

Jules LAGNEAU,
12 mai 1892.

Ces maux de tête dont vous me parlez me préoccupent. Prenez vos mesures pendant qu'il en est temps encore, pour ne pas les laisser s'acclimater. Faites les sacrifices nécessaires.

*
* *

95, rue Denfert-Rochereau.

Mon cher Chartier, je vous félicite et suis bien content. Vous avez de très bonnes notes. Il ne vous reste qu'à faire le dernier effort. Permettez-moi de vous recommander le calme. Ménagez-vous et possédez-vous afin de garder et d'utiliser jusqu'au bout toutes vos forces [17].

[12]

*
* *

Mon cher Chartier, je sors de chez M. Lachelier qui m'a dit spontanément que vous alliez très bien.

Je ne serai pas là pour vous féliciter dans huit jours. Je vais m'établir à Orsay demain soir pour toutes les vacances. Bon courage et bien à vous.

Jules LAGNEAU,
6 août 1892, 9 h 1/2.

*
* *

Mon cher Chartier, je ne réponds pas à votre bonne lettre aussitôt que je l'aurais voulu. J'ai eu beaucoup à faire et me suis porté mal. Heureusement les cinquante élèves que je viens de trouver en classe tout à l'heure vont, j'espère, me remettre en train. Avec quel plaisir je vous en enverrais la moitié ! Mais ce serait vous faire tort, et j'aime mieux vous savoir dans le moment heureux et trop court où l'on trouve sans trop de peine le loisir de penser. Plus tard il faut tout de

17 Sur une carte de visite, sans date, vraisemblablement de la fin de juillet 1892 : il s'agit de l'admissibilité au concours de l'agrégation. (A. C.)

même le trouver ; mais à quel prix ! Je pense donc avec un vrai plaisir à vous, à ce que vous faites, à vos résolutions de travail ; c'est-à-dire que je me sens à votre place.

Aurez-vous bien la force de mener de front avec la préparation de votre cours le travail dont vous me parlez ? Je le désire. Il est vrai que le développement d'un cours ne se fait pas en une fois et qu'avec un petit nombre d'élèves les arrangements sont aisés. Vous ferez une œuvre excellente en repensant Aristote et nous aidant à le repenser ; l'impression qu'il a faite sur vous me garantit votre succès. Quant à moi je continuerai mes efforts et il me suffit d'espérer qu'ils n'auront pas été dépensés en pure perte ; j'en ai déjà beaucoup plus que l'espoir ; je suis donc content.

Le temps me presse ; j'ai classe demain matin ; je vous quitte, mon cher Chartier, en vous serrant la main bien affectueusement.

Votre dévoué

Jules LAGNEAU,
Paris, 5 8bre 1892.

Tout s'en va. On m'a fait quitter notre bonne vieille classe, faute de place. C'est comme si je changeais de Lycée.



L'événement a justifié vos craintes, mon cher Chartier. Vous avez eu du moins, je pense, la consolation d'assister aux derniers moments de votre père, et de remplir entièrement ces tristes devoirs. Je m'associe, vous le savez, de tout mon cœur à votre peine.

[13]

Je vois que vous êtes à Lorient, et j'espère que vous en êtes satisfait. Quant à moi je suis rentré à Paris depuis quelques jours et la légère amélioration de santé que j'ai rapportée de mon voyage et qui sans doute ne se maintiendra pas, est bien loin encore de ce qu'il faudrait. Je vais continuer à me reposer aussi complètement que possible.

Une bonne poignée de main, mon cher Chartier, et toujours très cordialement à vous.

Jules LAGNEAU,
Paris, 13 8bre 1893.

*
* *

Merci de vos bons souhaits, mon cher Chartier, et recevez aussi les miens bien sincères. Il faut espérer que les uns et les autres se réaliseront. C'est une grande force de savoir patienter et persévérer.

J'ai reçu une excellente lettre du père de Chédorge, dont la petite famille est en bonne voie, vous le savez sans doute.

Toujours bien à vous.

J. LAGNEAU.
9 janvier 1894.



Merci, mon cher Chartier, de votre bonne sympathie. Cette lutte poignante de plusieurs mois a mis mes forces, déjà bien atteintes, à rude épreuve ; mais il vaut mieux agir davantage, dût-on pâtir aussi un peu plus. Ce que le cœur et la raison demandent à la fois ne saurait être perdu pour la philosophie ; si cela était, il faudrait s'en consoler, comme de tout.

Bien à vous, affectueusement.

J. LAGNEAU.
2 avril [18].

[14]

[18] Ce billet se trouve dans la même enveloppe, datée par la poste du 2 avril 1894, que la lettre publiée par M. Alexandre (cf. p. 10).

[15]

Célèbres leçons et fragments

ÉCRITS
DE JULES LAGNEAU

Retour à la table des matières

[16]

[17]

Célèbres leçons et fragments

ÉCRITS DE JULES LAGNEAU

DISCOURS DE SENS [19]

Retour à la table des matières

Chers élèves,

Vous rappelez-vous la malice qui conclut dans La Bruyère un portrait des enfants, peu flatté, il va sans dire ? « Ce sont, dit-il, déjà des hommes. » Le mot, je crois, n'est pas pour leur déplaire, surtout si l'on ajoute : moins par leurs défauts souvent que par leurs qualités.

Combien parmi les voyageurs de la vie n'ont jamais été plus près qu'au départ de mériter, dans la majesté de son sens idéal, ce nom, leur ambition d'alors, la meilleure qu'ils devaient avoir ! Il leur a manqué une chose : songer que noblesse oblige, que les premiers dons sont une avance tôt épuisée si on ne la renouvelle, et que si les autres êtres sont pour ainsi dire rivés à eux-mêmes, l'homme ne garde de sa propre nature que ce qu'il en a non seulement mérité, mais conquis.

Voilà pourquoi souvent les années effacent, au lieu de la fixer, l'esquisse primitive ; voilà pourquoi l'enfant console de l'homme, comme l'image, de la chose absente, ou la fleur, du fruit qui sèche et ne mûrit pas.

[19] Discours prononcé à la distribution des prix du lycée de Sens, le 6 août 1877. Lagneau, qui y professait pour la première fois depuis 1875, était alors âgé de vingt-six ans.

Vous êtes, chers élèves, nous sommes tous artisans de nous-mêmes, artisans responsables, et cette tâche, la plus difficile de toutes, puisque ici instrument et matière, œuvre et artiste ne font qu'un, est aussi la plus belle, somme et raison de toutes les autres. Vous y convier, je le dois ; vous y aider, je le voudrais ; je puis au moins pendant ce peu d'instants mettre ma bonne volonté au service des vôtres, et appeler avec vous sur un point d'un sujet infini un peu de cette bonne lumière qui vaut mieux encore, quand, au lieu de l'attendre, on l'éveille en soi-même par le recueillement.

« L'homme, dit un célèbre écrivain, est né libre et partout il est dans les fers. » C'est vrai, mais ajoutons qu'il est dans ses [18] propres fers, esclave à la fois et tyran, complice au moins des violences qu'il subit. On ne soumet pas un être libre, on le séduit, ou plutôt on le laisse se tromper lui-même. Je voudrais vous parler de l'ennemi du dedans qui commence la victoire de l'autre, d'autant plus fort qu'en nous trahissant il croit nous servir. Cet ennemi est la fausse raison, celle qui est dupe d'elle-même, et qui se gouverne mal parce qu'elle ne se connaît pas.

On s'amuse volontiers, depuis Montaigne et de nos jours surtout, dans un dessein où la charité n'entre pas pour grand-chose, je pense, à rapprocher les animaux de l'homme. On veut réduire à presque rien la distance qui sépare leurs facultés : elles se touchent, en effet, sauf un point, qui est bien près d'être tout, c'est que l'un fait par principes ce que les autres font par nécessité et nature, c'est-à-dire que l'un pense et que les autres ont l'air de penser.

Mais qu'est-ce que tout faire par principes ? C'est chercher les raisons de ce qu'on voit, de ce qu'on fait, puis les raisons de ces raisons, jusqu'à ce qu'elles n'en fassent plus qu'une, et de ce centre embrasser avec le champ parcouru celui qui n'est pas découvert encore. Le besoin de raison, d'unité, de système, j'allais dire d'absolu, n'est pas seulement le plus beau caractère de l'homme ; on peut dire que c'est lui tout entier. Faut-il s'étonner que mal compris, laissé à lui-même et devenu peu à peu l'instrument de ce qu'il devait régir, il multiplie, en le tirant du bien, le mal qu'il travestit et rehausse de sa dignité ?

Nul doute que nous devions tendre à faire de notre vie un système où tout s'appelle et se réponde, où rien n'arrive au hasard et sans rai-

son, où tout soit ordre, lumière, harmonie ; mais que ce but est loin de nous ! Nous le sentons ; et pourtant cette mesure idéale qui n'est pas la nôtre, nous l'appliquons, nous l'imposons hors de nous. Le reproche de manquer de sincérité, que nous adressons souvent à ceux qui ne pensent pas comme nous, ou qui, dans leur langage et dans leur conduite, ne sont pas toujours d'accord avec l'opinion qu'ils professent, n'a pas d'autre source. Nous ne pouvons comprendre qu'on soit de bonne foi quand on nous contredit, surtout quand on se contredit soi-même ; nous voulons à toute force trouver dans les autres le logicien que nous ne sommes pas, et par un retour injuste que notre vanité favorise, pour avoir pensé un peu trop bien de la nature humaine, nous en pensons aussitôt beaucoup trop mal. Que de mépris, que de haines s'éteindraient, si nous pouvions nous convaincre que le prochain n'est pas toujours homme de système autant qu'il le croit, qu'il est plus difficile de s'accorder avec [19] soi-même qu'avec les autres, et qu'on peut manquer de pénétration ou de constance, sans manquer pour cela de bonne foi !

Dans ces jugements que nous portons d'autrui, l'esprit de système est au service de notre paresse. Il est aisé d'imaginer les hommes tout d'une pièce, de les réduire à des formules simples que l'on condamne d'un mot, en négligeant le reste, qui les dément ; ce qui coûterait plus de peine, c'est de sortir de soi pour entrer dans les autres et les juger à leur point de vue, sans parti pris, de suivre dans ses détours et ses incohérences une nature incertaine que le hasard a faite plus que la volonté, de démêler, quand la logique est en défaut, les sophismes à demi conscients, sous lesquels la passion dissimule l'égoïsme de ses conseils. Le courage nous manque : nous tranchons tout par une décision absolue, dont la fausse raison s'applaudit, et sur laquelle l'amour-propre nous défend de revenir.

Que de fois nous traitons les autres comme nous les jugeons ! Du principe que la vérité est une, nous concluons que si elle est en nous (et quoi de plus vraisemblable ?), elle ne saurait être ailleurs et différente : nous avons donc le droit, le devoir d'ôter à ceux qui nous touchent un sentiment, un goût qui ne sont pas les nôtres. Les moyens importent peu, puisqu'il s'agit de servir le prochain et la vérité. Aussi n'y faisons-nous pas de façons : s'il se révolte d'abord, il s'apaisera ; mais le jour qui doit tout arranger ne vient guère et, pour que le bien sorte du mal, il faut longtemps.

Étudions de plus près, en lui-même et en nous, l'ennemi que nous avons découvert, le besoin d'absolu. Voici comment en parle une de ses plus nobles victimes, disons mieux, un de ses martyrs : « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte ; et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination ; nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante, pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini ; mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. »

Pour contenir ce sublime désespoir, il faut l'âme d'un Pascal ; mais les grands traits de la nature humaine sont gravés chez les plus humbles comme chez les plus grands, et la misère des [20] uns est sœur de la splendeur des autres. Qui de nous ne porte à son tour la croix dont pleure le poète,

> Cette nécessité de changer de misère
> Qui nous fait jour et nuit tout prendre et tout quitter,
> Si bien que notre temps se passe à convoiter ?

Et cette nécessité qui nous lance à plein cœur dans le monde des rêves aussitôt évanouis que formés, qui brise nos idoles sans nous lasser d'en relever d'autres, et nous fait un chemin de nos ruines, qui n'y reconnaîtrait l'âpre désir dont souffre Pascal ? Mais tandis que les petites âmes s'accrochent aux ombres que leurs passions évoquent, les grandes cherchent en elles-mêmes la dernière base où elles voudraient bâtir et pensent se reposer : elles la cherchent dans la paix de la conscience.

Pourquoi faut-il que cette paix, à son tour, puisse être trompeuse ? Hélas ! on le nierait en vain, la bonne volonté guide au mal quelquefois, et les erreurs les plus funestes ne sont pas toujours les moins sincères. L'histoire nous le dirait, à défaut de nos souvenirs, et c'est peut-être sa plus affligeante leçon. Que de fois devant un grand désordre la conscience révoltée s'arrête, et s'étonne de maudire un crime sans

oser condamner le criminel ! Et pourtant, si nous ne condamnons pas sans scrupule, pouvons-nous absoudre ? Les adversaires de la raison l'attendent ici, enregistrant d'avance l'abdication d'un maître qui ne sait formuler ni une loi ni une sentence. Touchons, puisqu'il le faut, un problème redoutable, et pour savoir comment nous devons juger la conscience qui s'égare, cherchons la cause de ses égarements.

Mais vous la connaissez. Quand un être raisonnable fait le mal en voulant le bien, son malheur naît le plus souvent du désir qui le presse de quitter une nature imparfaite, mais toujours provisoire et capable de mieux, pour s'établir d'un seul effort, comme par miracle, dans le repos d'un état suprême où rien ne lui resterait à poursuivre.

Nous ne pouvons comprendre que notre destinée soit de marcher toujours, et que l'éternelle impuissance d'atteindre les bornes de notre puissance soit la marque de notre grandeur, non de notre misère. Qu'est-ce pourtant que la vraie grandeur sinon celle que rien ne peut mesurer ni remplir ? Pouvoir toujours se dépasser, sentir, si loin qu'elle aille et si bien qu'elle fasse, le mieux et l'au-delà, ne marcher sans fin que parce qu'elle fait elle-même sa route et lui partage son infinité, est-ce le fait d'une nature misérable, ou pareille misère n'est-elle pas celle d'un [21] riche qui se plaindrait de ne pouvoir épuiser sa fortune ni en faire le compte ? L'homme est cet infini qui s'échappe à lui-même, toujours plus grand que ce qu'il se sait être, toujours au-dessus de ce qu'il fait.

Mais de tant de grandeur la chute est profonde, quand l'idée que nous en avons n'est pas assez vraie pour nous sauver de l'orgueil et de la paresse, quand, au lieu de nous animer à la poursuite de l'idéal qu'un effort infini peut seul conquérir, elle nous le fait voir tout près de nous dans un fantôme que notre imagination, servie par notre impatience, par notre lassitude, et bientôt par notre vanité, transfigure à nos yeux.

N'est-il pas, en effet, commode de placer le devoir tout entier dans l'exécution d'une loi, d'une règle qui s'explique et s'applique toute seule, permettant à l'esprit de s'échapper ailleurs, tandis que la conscience entre doucement dans son repos, disons mieux, dans son sommeil ? Ne cherchons pas plus loin le mot du problème qui nous troublait tout à l'heure : c'est ici que le mal se fait jour, et que nous trouvons un coupable. Voyez-vous cette conscience — que la gran-

deur du but devrait dégoûter presque des moyens, rendre délicate, difficile, mécontente d'elle et de ses œuvres, c'est-à-dire active et vigilante, humble aussi, détachée de ce qu'elle est, fière seulement de ce qu'elle doit devenir — la voyez-vous s'arrêter tout à coup, s'installer dans une vertu facile, bonne comme les autres à sa place, en son temps, moins par ce qu'elle fait que par ce dont elle rend capable, et se dire dans une sécurité orgueilleuse : j'ai tout vu, j'ai tout fait, voici le dieu que je cherche et je n'ai que faire de chercher mieux ?

L'arbre se juge à ses fruits. N'avez-vous pas remarqué souvent quelle pente nous avons à juger ce qu'on nous dit moins par le fond que par la forme, je veux dire par le ton de celui qui parle ? Un langage réservé nous paraît l'enveloppe naturelle, l'indice du vrai ; la passion, au contraire, nous met en défiance : il ne nous semble pas qu'on puisse avoir raison avec emportement. Nous ne nous trompons guère ; notre tort est d'étendre aux choses le jugement que nous portons de ceux qui les expriment, et cette erreur n'est pas sans une raison profonde. Nous sentons d'instinct que la vérité morale est moins dans les choses qu'en nous-mêmes, qu'elle n'est pas un spectacle, mais un point de vue, mieux encore, une manière de regarder ; qu'être vraie, c'est pour une chose nous disposer d'une certaine façon, et que la distance d'une telle vérité à une autre qui n'a pas ce caractère, est la même qui, selon Descartes, sépare les conquêtes de la méthode des découvertes du hasard. Cette disposition intime qui est à la [22] fois la graine et le fruit de toute vérité, n'est autre chose que la possession de soi. C'est la vertu suprême sans laquelle les autres ne sont rien, et qui seule peut nous y conduire. Le vice contraire dont relèvent en morale toutes nos erreurs, est le fruit dont nous parlions tout à l'heure, la passion.

Nous avons beau faire ; toute vérité, toute vertu qu'il nous est donné de comprendre est incomplète et vaut moins que nous, puisque c'est nous qui devons la parfaire, et peu à peu l'égaler à nous-mêmes. Nous ne devons donc pas, renversant les rôles, asservir ce qui vaut plus à ce qui vaut moins, immoler l'artiste à l'instrument, notre liberté, notre maîtrise de nous, à ses actes, c'est-à-dire aux choses, qu'elle ne relève que parce qu'elle se cherche en les traversant. Si clair qu'un devoir paraisse, si sublime peut-être, il ne veut pas d'emportement, mais une volonté discrète qui, en se donnant à ce qu'elle fait, se réserve à ce qui lui reste à faire.

Cette réserve est difficile, et la passion ne connaît pas pour entrer en nous de déguisement plus sûr que le désir du bien. Nous croyons encore servir le devoir, nous en sommes sûrs, que déjà nous ne servons plus que nous-mêmes : l'égoïsme, à notre insu, nous vient avec l'orgueil d'une fausse certitude. Que le bien et le vrai soient tout et puissent tout, le mal et le faux, rien, n'est-ce pas ce que veut la simple justice ? Aussi n'espérez pas que rien dérange cette paix profonde, cette belle sécurité, où deux mortels ennemis, l'amour du bien et l'amour de soi, reposent côte à côte. Il n'est dès lors sophisme où une conscience ne se prenne, devoir évident qu'elle ne méconnaisse, crime parfois qui ne lui soit léger ; mais consolons-nous, en nous souvenant que nous pouvons nous préserver.

C'est à vous que je songe ici, chers élèves, à vous dont la conscience encore tendre n'a pas pris le pli qui ne s'efface qu'avec nous. Vous cherchez votre voie, et vous la trouverez si vous la cherchez sans passion ni défaillance. Le devoir n'est pas une hauteur où les géants seuls puissent atteindre ; il est à la portée de tous, sous la main ; il s'accommode et descend au détail de la vie. Fais ce que dois ne signifie pas : fais des merveilles et sois un héros ; ni non plus : sois une machine, un automate dont les mouvements en petit nombre soient réglés par une nécessité infaillible qui brise tout ce qui l'approche ; mais : dans tout ce que tu fais, mets-toi à ta place ; que la conscience des mille rapports subtils et changeants où tu es avec ce qui t'entoure, éclairée par l'idée de ce que tu dois être, t'enseigne à chaque [23] instant ton devoir. Ne crois jamais l'avoir appris tout entier ; car il n'est point de formule si large, que ne déborde la double infinité des circonstances et de ta nature. Suis pas à pas la route du mieux ; ce n'est pas trop de toute ta lenteur pour la découvrir. Ne te lasse point de ta tâche ; chaque jour, loin de la réduire, la grandit. Sois ton maître jusque dans le bien : la passion le déshonore, et, par l'autorité qu'il lui donne, jamais elle n'est plus redoutable. Ne le serait-elle pas pour les autres, qu'elle le serait pour toi, puisqu'elle t'ôterait le seul bien véritable, le gouvernement de ta volonté. Ne sois esclave ni des choses, ni des hommes, ni de toi-même, c'est-à-dire, que ton passé n'enchaîne pas ton présent et que chaque heure sonne pour toi une délivrance. Car si le bien digne de ce nom est toujours un progrès intérieur, une victoire de la liberté, de l'esprit sur la matière où il s'appuie

et qui voudrait le retenir, comment viendrait rien de pareil si même un instant tu oubliais le but pour regarder en arrière, et te lier à ce que tu dois franchir !

Non, chers élèves, l'avenir ne se prépare que dans le présent, et il lui ressemble ; trahir l'un c'est perdre l'autre et non le sauver. Savez-vous où nous mène la dupeuse intérieure qui nous attarde, qui nous passionne aux choses et à nos idées, dont elle fait nos tyrans, qui nous aliène à nous-mêmes et à notre avenir ? On dit que la colère est une courte folie : on peut le dire de toute passion, ou plutôt la passion est le germe dont la folie ne demande qu'à sortir si on ne l'arrête. Qu'est-ce donc qu'un fou le plus souvent, sinon un homme qu'une pensée accapare jusqu'à concentrer son activité entière sur un point détourné, où il se met enfin pour regarder les choses, et d'où leur vrai rapport lui échappe ? Le sens commun qu'il a perdu, n'est-ce pas la vue libre et universelle d'un esprit qui voit tout, parce qu'il domine tout, et qu'il a trouvé, sans sortir de chez lui ou en y rentrant à propos, la vraie perspective ? Le malheur d'une raison qui s'égare est de n'avoir pas d'abord su ou voulu détacher d'elle et mettre à sa place son tyran de demain, dépouiller l'idée séductrice du faux avantage qu'elle prend toujours au premier plan de la conscience, confondue qu'elle est avec ce qui vaut le mieux en nous. Pour s'affranchir des choses, il faut les juger, et pour les juger, il faut s'opposer à elles, aux idées qu'on en a, c'est-à-dire s'opposer à soi-même, appeler la personne incomplète que l'on est, à la barre de la personne idéale, universelle, qui met tout à son rang parce qu'elle est au-dessus de tout, que rien ne l'attache ni ne l'incline.

L'artiste qui veut juger d'un trait de son crayon, d'un coup [24] de son pinceau, ne reste pas fixé à sa toile : il s'écarte pour l'embrasser d'ensemble ; il se déplace, il s'oublie en quelque sorte, lui et ce qu'il a voulu faire, pour évoquer le spectateur parfait qui ne sait rien d'avance, et ne connaît personne, parce qu'il est tout le monde. Que diriez-vous d'un peintre qui se fierait à son idée et à sa main, se croirait infaillible, irait de l'avant, et, pièce à pièce, achèverait son œuvre sans jamais porter son regard au-delà du cercle que son pinceau parcourt, ni juger ce qu'il a fait ? Vous douteriez de l'artiste, ne trouvant pas le critique. N'ayons point, chers élèves, cet entêtement de nous-mêmes : ne pensons jamais si bien de nous, que nous ne jugions parfois utile de remettre en question les principes qui nous dirigent, et

que l'usage pervertirait, si nous n'en reprenions au moins par intervalle une conscience claire, en les confrontant avec l'original qui se dégage peu à peu au jour de la réflexion.

Ne nous enfermons pas, ni personne, dans notre vérité ; laissons-la ouverte, inoffensive, prête à recevoir l'éternel appoint que lui assure notre éternel effort. Souvenons-nous que l'absolu n'est pas de ce monde, bien que l'aveu en coûte à notre orgueil ; qu'il n'y a pas entre nous et lui d'abîme à combler d'un seul coup ; que notre nature et notre destinée n'ont point de mystère qu'un mot magique puisse éclaircir, qu'elles sont simples aux yeux d'une conscience qui les déchiffre à travers le devoir, et accepte sans biaiser sa tâche indéfinie.

Si l'absolu n'est pas ici-bas un repos à trouver, mais une route à poursuivre, à quel signe peut-on la reconnaître ? Le meilleur est qu'en la suivant on ne tourne pas sur place, on ne barre le passage ni à soi ni aux autres, on avance et on fait avancer ; on se sent changer, valoir mieux, sans croire qu'on vaille plus que les autres ; on les estime, parce qu'on est humble devant l'idéal, et qu'on les sait par expérience capables de réussir. En un mot, on aime le progrès, on le sert et on y croit.

Si je voulais consacrer à vos yeux la foi dont je parle, je vous citerais nos penseurs les plus respectés, les Descartes, les Pascal, les Bossuet ; mais je croirais manquer à ce que je leur dois et méconnaître leur pensée intime : car le propre du vrai génie est de penser que la vérité se recommande toute seule. J'aimerais mieux vous dire avec Socrate : « Mes amis, si vous m'en croyez, vous vous rendrez moins à l'autorité d'un homme qu'à celle du vrai ; si vous croyez que ce que je vous dis soit vrai, admettez-le ; sinon combattez-le de tout votre pouvoir, prenant bien garde que je ne me trompe moi-même et que je ne vous trompe aussi par trop de complaisance de votre part ; qu'enfin je ne vous [25] quitte comme l'abeille qui laisse son aiguillon dans la plaie. »

Jugez donc par vous-mêmes ; voyez si tout ne vous dit pas qu'en dépit de ses fautes l'homme avance, et qu'il a raison d'avancer. La nature lui donne l'exemple. La voyez-vous suivre sa marche, inflexible et sereine, à travers les formes qu'elle revêt et dépouille, anime et détruit, au profit de l'avenir qu'elle prépare sans songer ni à s'y reconnaître ni à s'y reposer ? Ainsi, quoi que tente l'esprit de système, il ne

réussit pas à imposer au monde l'artifice de ses solutions. Séduite d'abord, l'humanité se prête à l'épreuve ; elle se laisse façonner à l'idéal qu'on lui vante. Tout va bien, tant que rien n'est fini ; mais quand la dernière touche se donne, que tout se dévoile, elle regarde et ne se reconnaît pas.

C'est qu'en effet ce n'est pas elle ; c'est que la meilleure partie d'elle-même déborde le cadre, et ne veut pas du repos. L'autre finit par suivre, et l'épreuve recommence. Mais à chacun de ses pas, un choix se fait, une justice se rend. La providence infaillible qui se cache sous la trame de la nécessité et sous l'indifférence de la nature, fait que le mal passe, que le bien reste et qu'en définitive l'avenir est à qui le mérite en le voulant plus large, plus lumineux, plus libre, plus heureux enfin, du bonheur qui dépend de nous, et que chaque homme, détrompé, affranchi, trouverait dans le bon gouvernement de sa volonté.

Je ne puis, chers élèves, vous quitter sur une meilleure parole. Je souhaite que l'avenir soit à vous : je le souhaite et je l'espère, pour nous, pour vos parents, pour la patrie.

[26]

Célèbres leçons et fragments

ÉCRITS DE JULES LAGNEAU

DISCOURS DE VANVES

(Extrait) [20]

Retour à la table des matières

…

Il ne peut y avoir que deux sortes d'instruction : l'une qui, par nécessité, songe surtout à l'indispensable, à l'inférieur, et, satisfaite d'aider la nature en l'imitant, du moins en apparence, de distribuer les connaissances utiles qu'elle ne donnerait pas seule, lui abandonne à peu près le soin de former le dedans de l'esprit, comme elle sait le former, par le dehors, par l'expérience, au jour le jour ; l'autre, qui dépasse la nature pour la mieux réaliser, pour entrer dans la nature supérieure, raison de l'autre et cause de l'autre. L'indispensable, elle le donne, mais en passant, comme une condition provisoire, sans s'y arrêter. Le prix qu'elle vous propose, parce qu'elle a le temps et le moyen de vous le faire obtenir, c'est le superflu, plus nécessaire que le nécessaire, puisqu'il l'assure et le fait valoir.

---

20 Comme celui prononcé à Nancy en 1880, ce discours de distribution de prix (Vanves, 3 août 1886) porte sur l'éducation véritable en tant qu'elle s'oppose à tout genre d'instruction ne tendant qu'« au morcellement de l'être humain » par la transmission pure et simple d'un savoir ou par l'apprentissage d'une technique. On ne trouvera ci-dessus que la conclusion du discours de Vanves qui s'élargit soudain en un bref et puissant poème métaphysique. (M. A.)

Ce superflu, qui paraît ne servir à rien parce que son utilité n'a pas de bornes, en réalité sert à tout. Il est le but, la raison d'être de la nature. Jetez les yeux autour de vous. A quoi servent toutes ses productions ? À quoi servent les choses et les puissances physiques ? Aux plantes, aux animaux, aux hommes, à tous les êtres dont la vie s'entretient par elles. Mais, à leur tour, ces êtres à quoi servent-ils ? L'un sert à l'autre : la plante à l'animal, celui-ci à l'animal, à l'homme surtout ; mais l'homme, à quoi sert-il ? Était-il nécessaire à la nature ? Et rien lui était-il nécessaire ? Non, tout ce qu'elle crée, elle le donne, sans besoin, sans chercher autre chose dans les dons qu'elle répand, que l'occasion et le moyen de donner davantage. Chaque pas qu'elle fait est un [27] pas dans l'inutile, un progrès dans le superflu. C'est qu'elle-même, cette donneuse, qui ne compte pas et que rien n'épuise, est un don de quelque chose de meilleur, un don de l'esprit : ce qu'elle paraît donner, elle le reçoit ; le superflu, elle est son œuvre.

Voyez comme elle procède. Chacune des créations dans lesquelles successivement elle s'épanche dépasse les autres, et sera un jour dépassée. Toutes ensemble, les espèces, les formes de plus en plus riches, vivantes, harmonieuses, qu'elle traverse, depuis les corps inanimés jusqu'à l'homme, comme autant de degrés, composent l'échelle immense qui va de la matière à l'esprit. Mais cette échelle est une échelle qui marche, qui s'élève, où les degrés supérieurs attirent les autres et montent avec eux, portés par une puissance venue d'en haut, que l'on ne voit pas d'abord, mais que l'on sent agir, et qui se laisse peu à peu deviner sous les symboles fragiles, toujours plus clairs, dont l'enveloppent les corps où elle descend : puissance souveraine qui défend le repos, éveille dans l'être l'inquiétude infinie, l'arrache à lui-même et le pousse vers l'avenir dans le pressentiment du meilleur, c'est-à-dire d'une forme plus belle, plus transparente, plus significative, qui lui découvre mieux sa vraie nature et celle de son principe.

Tout dans le monde est l'œuvre de cette puissance, en porte la marque, et n'existe qu'autant qu'il la porte, selon que l'esprit lui parle, l'appelle, lui donne et lui emprunte une voix pour appeler. L'ordre apparent n'est donc pas l'ordre vrai : ce qui va être ne vient pas de ce qui est, ce qui vaut moins n'engendre pas vraiment ce qui vaut plus, ni le néant la perfection. C'est au contraire celle-ci qui est première ; et la raison des choses, ce qu'elles veulent être, le meilleur, qui dans le

temps paraît après elles, est avant elles dans l'esprit, c'est-à-dire dans la vérité, et dans la beauté, sa messagère et son interprète.

Voilà, mes amis, le superflu dont nous parlions tout à l'heure : voilà son rôle dans la nature. Revenons maintenant à nous-mêmes.

Dans l'ascension sans fin des êtres vers l'esprit, il est un point, un moment, où quelque chose de nouveau se montre : ce moment c'est quand l'homme paraît.

Avant l'homme, l'esprit dormait pour ainsi dire dans la nature. Il dormait et le monde était son rêve : rêve obscur et gigantesque, admirable dans ce qu'il va devenir, mais qui s'impose au dormeur, comme fait tout rêve, et, bien qu'une raison le conduise, ne lui montre point cette raison, par suite ne se détache point de lui et ne le révèle pas à lui-même. Mais l'homme paraît, et voilà que [28] tout change. Avec lui, en lui l'esprit s'éveille, le rêve prend corps et devient chose, et l'esprit, qui regarde cette chose, se sépare d'elle. C'est que la mystérieuse Raison qui le menait s'est faite lumière pour l'éclairer à ses propres yeux. A cette lumière il reconnaît que sa nature d'esprit n'est pas d'être ce qu'il est, mais ce qu'il doit être, c'est-à-dire de le chercher, de le comprendre, et, en l'aimant, de le vouloir. Dès lors ce qu'il était sans le vouloir et sans le comprendre, son rêve de tout à l'heure, il s'en retire ; mais en le posant devant soi comme une chose, il lui reconnaît, aussi, ou, pour mieux dire, il lui départ sa véritable nature. La réflexion, qui, dans l'homme, découvre l'esprit à lui-même en lui rendant visible le lien qui l'unit à l'éternelle Raison, est sa seconde et véritable créatrice, et en même temps celle de l'univers. Que serait la divine beauté de ce corps immense, que seraient les inflexibles lois qui le conservent et nous proposent le vivant modèle de l'ordre, si le principe spirituel qui est en nous et que la réflexion affranchit, ne donnait à cette beauté un sens, en y voyant un reflet de lui-même, à ces lois une mesure, en opposant à leur nécessité sa liberté, aux limites qu'elle trace de toutes parts son infinité ?

Ce n'est donc pas à tort et par un vain orgueil que l'homme s'arroge sur la nature une sorte de prééminence : sa pensée ne l'embrasse pas seulement, elle la met debout en se dressant elle-même, ou pour mieux dire en se laissant dresser.

Les philosophes du monde ancien qui se sont fait de la vertu humaine l'idée la plus haute, les Stoïciens, l'appelaient d'un nom bien

beau, bien expressif, qu'ils n'entendaient point pourtant selon toute l'étendue de son sens idéal : ils l'appelaient le redressement. Oui, l'homme est un redresseur : c'est là son rôle dans la nature, et c'est le rôle de la vraie éducation, de celle qui mérite le nom de libérale, d'humaine, et, au beau sens du mot, de naturelle. Elle établit en nous, et dans ce prolongement de nous-mêmes qui est le monde, l'ordre vrai : elle délivre notre esprit et le met à son rang, au-dessus des choses qu'il illumine, au-dessous du divin principe dont il tire sa lumière, dont il relève et qui le soutient.

Et c'est pourquoi nous pouvons aussi l'appeler religieuse ; et toute éducation qui ne l'est pas, n'est que l'apparence d'une éducation, puisque former une âme, c'est lui donner une loi, non pas une loi de hasard fondée sur le caprice ou sur l'erreur, mais une loi raisonnable, une loi d'union, fondée sur la vérité, éternelle comme elle et comme son objet.

[29]

Célèbres leçons et fragments

ÉCRITS DE JULES LAGNEAU

SIMPLES NOTES POUR UN PROGRAMME D'UNION ET D'ACTION [21]

Retour à la table des matières

Dans quelles pensées devraient se rapprocher et quelles obligations devraient s'imposer en commun, afin de rendre leur union solide et leur action pleinement efficace, ceux qui veulent associer leurs efforts pour accomplir dans toute son étendue profonde le devoir humain et pour entrer dans la vie vraie, telle est la question qui préoccupe l'auteur de ces *Notes*. Il a voulu non la résoudre en aussi peu de mots, mais indiquer dans quelle voie la solution en doit être cherchée.

Beaucoup penseront qu'il va trop loin, qu'il n'est pas indispensable, pour servir la cause du bien, d'exiger de soi beaucoup plus qu'on ne peut espérer obtenir des autres, ou que cette haute vertu, si elle est nécessaire, ne suppose pas pour subsister d'union réelle, même *laïque* et ouverte, entre ceux qui la pratiquent, en un mot que l'individu se suffit et suffit à tout.

Sur le premier point, nous dirons que le levier de l'action morale, c'est la sainteté, c'est-à-dire l'égoïsme assujetti et pacifié, la nature assouplie jusqu'au fond par un vouloir supérieur, surnaturel, l'empire de l'esprit manifesté dans un homme. Celui qui veut élever les autres doit

21 Au sujet des « Simples notes », voir ci-dessus « Notes biographiques », p. 5 et 6.

faire sentir en lui-même quelque chose qui le passe, quelque chose de plus qu'humain.

Quant à la seconde opinion, la loi de la nature morale, qui est aussi la loi de la vie, la dément. Vivre, en effet, à tous les degrés, au moral et au physique, c'est s'unir, c'est agir en commun, et agir en commun, c'est d'abord se créer un centre et s'y rattacher par une intime subordination.

Quelques-uns peut-être accorderont ces deux points volontiers, mais nous n'en serons pas plus avancés à leurs yeux : car cette union sous une règle, par quoi subsistera-t-elle à son [30] tour, en l'absence de toutes vues communes sur l'au-delà ? La tentative dont il s'agit a contre elle l'expérience de l'histoire.

Notre manière de voir n'exclut point celle-là. Nous observons seulement qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'expérience de l'histoire : car l'histoire a pour objet ce qui ne se répète jamais ; elle ne saurait assigner de limites fixes à la puissance de la nature. La raison est ici notre seul juge. Or la raison, prise au sens concret où on l'entend dans ces *Notes*, donne à ceux qui la consultent par la réflexion et par l'action, non sans doute des vues sur l'*au-delà*, mais ce qu'on voudrait pouvoir appeler des vues sur l'*en deçà*, ou plutôt son contact même ; c'est-à-dire qu'elle donne en réalité ce que l'imagination, dont procèdent les premières, donne en figure seulement.

Que tous les hommes puissent la connaître de la sorte dans son fond vivant, l'affirmer serait téméraire ; mais plusieurs le peuvent et cela suffit. C'est par eux, et par ceux qui sentent avec eux, que se conserve ce que l'Évangile appelle « le sel de la terre ». Qu'ils fassent leur œuvre, leur clair devoir. Le reste, s'il est nécessaire, se fera ou se refera à son heure, non sans eux, mais sans qu'ils y songent ou sans qu'ils le veuillent, comme il est toujours, semble-t-il, arrivé jusqu'ici [22].

*

* *

22 Cette préface a été ajoutée dans la rédaction définitive ; il n'y en a pas trace dans la première rédaction.

NOTRE ESPRIT. — Nous nous unissons pour lutter par notre initiative contre l'affaiblissement chaque jour plus visible et plus menaçant du lien social, qui consiste pour une part dans la conscience de la solidarité des intérêts, mais bien davantage dans le sentiment du droit des autres, dans le respect de la loi et le dévouement au bien public ; nous pensons ne pouvoir réussir qu'en faisant dominer en nous-mêmes d'abord un esprit de raison.

Par raison nous n'entendons pas un principe d'indépendance, d'orgueil, de retour sur soi, mais un principe d'ordre, d'union et de sacrifice. Nous appelons raison le pouvoir de sortir de soi en affirmant une loi supérieure dont l'homme trouve en lui l'idée, et en dehors le reflet seulement, une loi qu'il ne fait pas, mais qu'il peut comprendre, et tout par elle, à condition de l'accepter et de s'y soumettre.

Heureux d'accueillir parmi nous, sans distinction de croyances, [31] les hommes de foi pratique résolus à l'action contre le mal, nous nous adressons surtout à ceux qui n'ont pas de foi positive, mais qui croient que dans l'homme l'esprit doit commander et non servir, parce que seul il a en lui-même sa fin et sa signification, et que la vie n'a de valeur que celle qu'il lui confère en lui mettant sa marque. A ceux qui ont cette conviction, qui pensent que la vérité est le bien de l'homme, qu'il ne doit pas s'en faire un jeu, un amusement, mais la saisir d'une ferme étreinte et s'y attacher, à ceux qui cherchent la paix de la certitude et savent qu'elle doit être non pas conquise une fois, mais reconquise toujours, nous disons : « Vous êtes dans le vrai ; ce que vous faites, d'autres le font comme vous, avec vous ; nous vous apportons dans le combat que vous soutenez et nous vous demandons à notre tour l'appui moral de l'amitié. »

Nous ne sommes donc pas un rapprochement de bonnes volontés sans doctrine commune. Nous pensons que la communauté d'action suppose celle de pensée, et que l'action peut affermir, consacrer une foi commune, mais non créer cette foi. Nous sommes le commencement d'une société qui n'attend son progrès que de sa détermination et de la rigueur de son principe ; nous tendons à réaliser l'unanimité ; nous ne prétendons pas en partir.

Mais en déterminant notre pensée, en la mettant dans des formules précises, nous aurons soin de ne nous y pas enfermer nous-mêmes. Nous songerons que la servitude des mots est à la racine du fanatisme,

et que, s'il détruit la liberté, c'est qu'il procède d'une servitude. Nous songerons que les idées n'ont la vie que si l'esprit la leur conserve en les jugeant toujours, c'est-à-dire en se tenant plus haut, et qu'elles cessent d'être bonnes, qu'elles cessent même d'être des idées, lorsqu'elles cessent d'être à la fois l'assise solide et l'expression en acte de la liberté intérieure.

Le fanatisme nous sera donc étranger. Il est l'ennemi, et nous ne passerons pas à l'ennemi ; il est le mal ; nous ne le sèmerons pas, mais nous sèmerons ce que nous voulons récolter.

Nous agirons avec calme et constance autour de nous, en montrant dans la vie de chaque jour l'esprit qui nous anime et l'opposant à tout esprit qui ne sera pas purement raisonnable et purement généreux. Mais nous sympathiserons activement avec tout ce qui sera fait dans tout parti, dans toute église, selon ce pur esprit, sans craindre l'accroissement de forces qui pourra en résulter pour ce parti, pour cette église. Peu nous importe par qui la vérité se fera jour, par qui viendra le salut. Que l'on vienne à [32] nous, comme nous l'espérons, ou que l'on fasse comme nous, à nos yeux ce sera la même chose ; car nous ne ferons pas du moyen le but. Ce qui méritera d'être sera [23].

---

23 Voici le début de la première rédaction qui correspond — d'assez loin — à la partie des *Simples notes* qu'on vient de lire. (Les deux autres parties y sont au contraire déjà presque entièrement tracées ; aussi se bornera-t-on à indiquer, au bas des pages, les variantes.)

« Nous voulons former une union pour l'action morale.

« Nous professons l'*apathie* politique et religieuse, le détachement de toute formule, de toute servitude du mot : nous ne tiendrons à rien, nous n'aurons aucune *foi* avec passion et absolument, mais par raison et avec réserve.

« Nous sympathiserons avec tout ce qui se fera dans tout parti, dans toute église selon le pur esprit, sans aucunement craindre l'accroissement de force qui en résultera pour cette église, pour ce parti. Nous n'avons aucune inquiétude pour notre avenir, agissant ainsi ; car nous croyons en l'immanence du bien et en sa vertu : ce qui méritera d'être sera.

« Nous n'avons rien inventé ; mais nous voulons que ce qui depuis longtemps est connu pour vrai et éprouvé comme tel devienne enfin.

« Nous nous adressons à ceux qui n'ont pas de foi positive et qui croient n'avoir pas de foi. Nous leur apportons la paix, s'ils la cherchent, la délivrance ; ou plutôt nous venons leur apprendre qu'ils la portent en eux. Nous leur apportons LA FOI, tout simplement.

« Ce que nous voulons, ce n'est pas réunir chez nous tous les partis, toutes les églises. Nous ne sommes pas un rendez-vous, une réunion, mais

*
* *

NOTRE RÈGLE. — Nous voulons faire connaître en nous-mêmes le bienfait de la règle, de la discipline, de la résignation, du renoncement ; enseigner la perpétuité nécessaire de la souffrance, expliquer son rôle créateur ; combattre le faux optimisme, la basse espérance d'un bonheur qui viendrait tout fait, la foi au salut par la science toute seule et par la civilisation matérielle, vaine figure de la civilisation, arrangement extérieur précaire qui remplace mal l'accord intime, le consentement des âmes ; combattre aussi, par l'exemple, les mauvaises mœurs, publiques ou privées, le luxe, la délicatesse, les raffinements, tout ce qui produit la multiplication douloureuse, immorale et antisociale des besoins, tout ce qui excite dans l'âme du peuple les convoitises haineuses et y fonde l'opinion que le but de la vie est de jouir en liberté ; prêcher d'exemple le respect des supérieurs et des égaux, le respect de tous les hommes, l'affectueuse simplicité dans les relations avec les inférieurs et les petits, l'indulgence en tout ce qui ne concerne que nous, la fermeté dans l'exigence des devoirs qui regardent les autres, le public.

[33]

Car le peuple est ce que nous le faisons être : ses vices sont nos vices, contemplés, enviés, imités, et, s'ils retombent de tout leur poids sur nous, cela est juste.

Nous nous interdisons toute recherche de la popularité, toute ambition d'être quelque chose ; nous nous engageons à ne point mentir, à quelque degré que ce soit, à ne point créer ou entretenir par nos paroles ou nos écrits des illusions sur ce qui est possible ; nous nous promettons la sincérité active, qui veut voir clair et ne craint pas de dire ce qu'elle voit en toute occasion.

---

bien davantage. Nous sommes un parti, une église de combattants, le parti, l'Eglise de l'Esprit.

« Nous espérons agir sur les partis, sur les églises, non par leur confusion chez nous, mais par l'opposition que nous marquerons entre notre esprit et le leur. Ils viendront à nous, ou ils feront comme nous, ce qui sera la même chose. »

Nous nous promettons la résistance réfléchie aux entraînements de la mode, aux engouements et aux effarements de l'esprit public, à toutes les formes de la faiblesse et de la peur.

Nous nous interdisons l'ironie ; nous parlerons sérieusement, sans sourire, sans railler ou le laisser croire, des choses sérieuses et même de toutes choses : car il y a une gaieté sérieuse.

Nous nous donnerons toujours pour ce que nous sommes, simplement, sans fausse honte comme sans pédanterie, affectation ni orgueil.

*
* *

NOTRE ACTION. — Nous voulons sauver l'esprit public, en nous d'abord et peut-être dans les autres, par notre exemple et par l'ascendant d'une pure et active charité [24].

Nous n'aurons pas le désir d'acquérir, d'amasser ; nous n'aurons pas même, pour nous du moins, le souci de l'épargne et nous nous défierons de la prudence : cette vertu, excellente à sa place, mais dont une société peut mourir, cédera chez nous le pas à une autre.

Nous nous priverons pour donner. Nous ôterons tout ce que la juste préoccupation du sentiment d'autrui nous permettra d'ôter à notre confort, à notre bien-être, songeant que le nécessaire du lendemain n'est souvent que le superflu de la veille, et que le superflu des uns est fait pour une grande part du nécessaire des autres. Ce que nous aurons conservé de la sorte, nous l'emploierons à créer autour de nous les conditions matérielles de la moralité.

Le bien que nous ferons, nous le ferons autant que possible nous-mêmes, directement : nous connaîtrons et nous serons connus, et la pensée qui nous inspirera sera si supérieure à ses [34] effets et si visible, que notre aumône ne corrompra pas : elle sera le véhicule de l'amour, le coup qui éveille la flamme. L'aumône qui perd, c'est l'aumône anonyme, impersonnelle, mécanique ; la nôtre viendra de la personne et ira à la personne, et sera si enveloppée, si pénétrée d'amour et de raison, qu'elle ne se verra plus et qu'en vérité elle ne sera plus

24 « Nous voulons créer un ordre religieux laïque, une chevalerie du devoir privé et social, pour sauver l'esprit public en nous d'abord et peut-être dans les autres par l'ascendant d'une pure et active charité. »

l'aumône. La vraie charité confond celui qui reçoit et celui qui donne. Tout bien vient d'elle [25] ; mais les mauvais fruits condamnent l'arbre. L'aumône qui perd est celle qui attache l'esprit au bien qu'elle fait, au bien sensible ; la vraie charité l'en détache et le porte infiniment plus haut par la contagion de l'amour et du vouloir véritable.

Notre charité sera méthodique et n'étendra son cercle que pas à pas : elle s'adressera d'abord à ceux qui nous entourent, à ceux qui nous touchent. Notre première pensée, notre première tâche, souvent très difficile, sera de les rendre heureux, en prenant à notre compte leurs désirs raisonnables, en les déchargeant de leur égoïsme et mettant notre amour à la place. Voilà le vrai don, le seul don, et l'instrument parfait du salut. Se faire aimer en aimant du mâle amour qui est vouloir absolu, c'est-à-dire sacrifice, et apprendre ainsi à aimer, tout gît là.

Peu à peu nous irons plus loin, forts de l'autorité conquise, mais de plus en plus défiants de nous-mêmes. Notre principe sera de substituer partout, dans nos rapports avec les hommes, la charité à la justice, ou plutôt de faire de la justice l'occasion de la charité. Nous ne nous croirons quittes envers aucun homme quand nous lui aurons donné ce qu'exige en retour du service rendu la lettre du contrat, du marché. Dans un rayon de plus en plus étendu, nous nous intéresserons à ceux dont nous devons utiliser ou diriger le travail, et, sans nous introduire dans leurs affaires, nous entrerons dans leurs intérêts. La chaîne du service nécessaire est le trait d'union préparé par la nature entre les cœurs et la voie divine de la charité par où nous avons accès dans l'âme du peuple. Nous ne pouvons y pénétrer sûrement que de la sorte, en créant progressivement, naturellement, une société intérieure fondée sur l'amour, la paix et la justice vraie, au sein de la société extérieure fondée sur l'intérêt, la concurrence et la justice légale.

Il n'y a pas d'autre moyen de rétablir l'harmonie sociale : un haut spiritualisme prêché par l'exemple d'abord, par l'action, et gagnant de proche en proche l'âme du peuple pour la détacher de ce qui divise et lui apprendre par l'expérience où est le vrai [35] bien, le bien qui unit. Mais nous ne détacherons personne du bien faux, du bien qui divise, tant que nous continuerons d'y tenir nous-mêmes, et toutes les prédications, tous les concerts de bonnes volontés ne serviront à rien. Il faut

---

25 « Elle est Dieu même et tout bien vient d'elle... »

que nous fournissions notre preuve d'abord, et qu'au lieu de faire seulement appel à la liberté des autres, nous mettions en mouvement chez eux la puissance du bien par les actes de notre liberté à nous [26].

Le succès dépend de ce que l'on sait et de ce que l'on ose, mais surtout de ce que l'on donne ou sacrifie.

Nous créons au grand jour, sans arrière-pensée et sans aucun mystère, une union active, un ordre laïque militant du devoir privé et social, noyau vivant de la future société.

Nous espérons obtenir un peu des autres après avoir obtenu beaucoup de nous-mêmes.

---

26 « Il faut que nous fassions la preuve d'abord, et qu'au lieu de faire appel à la liberté dans les autres, nous mettions en mouvement le mécanisme divin de la grâce, sur lequel nous avons une prise sûre par notre liberté à nous. Le succès... »

[36]

Célèbres leçons et fragments

ÉCRITS DE JULES LAGNEAU

SUR LE COURT TRAITÉ DE SPINOZA

Spinoza : Dieu, l'homme et la béatitude (traité traduit pour la première fois en français par Paul Janet, Paris, 1878). — Compte rendu paru dans la *Revue Philosophique* de janvier 1879.

Retour à la table des matières

Ce petit ouvrage fait partie du supplément aux œuvres de Spinoza publié en 1862 par M. Van Vloten, qui contient en outre quelques lettres inédites et le *Traité de l'arc-en-ciel*, que les éditeurs des *Opera posthuma* n'avaient pu retrouver et supposaient brûlé par l'auteur.

Nous possédons deux manuscrits du traité *De Deo et Homine*, que M. Janet vient d'avoir l'heureuse idée de faire connaître au public français, et l'authenticité n'en est pas douteuse, malgré la singularité d'une découverte aussi tardive. Nous avons bien là cette première rédaction de l'*Éthique*, dont la *Bibliothèque des anonymes* de Mylius mentionnait l'existence. Mais si les deux manuscrits sont en hollandais, contrairement à l'assertion de Mylius, ils ne sont que des traductions : l'original était en latin ; l'un des copistes prend soin de nous en avertir, et les latinismes du texte hollandais, au dire des éditeurs, témoignent qu'il dit vrai...

Cette question d'authenticité est la première qui se pose pour l'ouvrage lui-même, mais les raisons de la trancher affirmativement sont décisives. Sans aucun doute les intimes de Spinoza avaient eu connaissance du *Traité de Dieu et de l'homme*, puisqu'il l'avait écrit à

leur intention : la dernière page en témoigne. S'ils ne l'ont ni retrouvé ni mentionné, c'est qu'à leurs yeux comme à ceux de l'auteur, l'intérêt en était minime ; l'*Éthique* effaçait complètement cette première ébauche. Elle était pour eux du nombre de ces papiers dont il n'y avait pas à regretter la perte, parce que tout ce qu'ils contenaient était dit ailleurs et beaucoup mieux (voir la préface des *Posthuma*). Étrangers à notre préoccupation moderne d'apercevoir partout évolution et filiation, la pensée du maître leur apparaissait simple, identique et sans histoire au fond. Ayant le monument, ils se souciaient [37] peu de l'échafaudage et des premiers dessins. Peut-être n'avaient-ils pas tout à fait tort : dans les grands esprits, le système c'est l'homme, et l'un n'existe pas sans l'autre. Ce qui est certain, c'est que, du *De Deo* à l'*Éthique*, le spinozisme, s'il s'est rempli, n'a pas varié : ses contours, ses grands traits sont restés ce qu'ils étaient.

Nous ne devons pas oublier d'ailleurs le culte profond, passionné, que les amis de l'auteur vouaient à son grand ouvrage. Imposant par l'austérité savante de la forme, comme les livres saints par le mystère qui les enveloppe, il était à la fois le précis scientifique et l'Évangile de la secte. Ce que la Bible est encore pour les protestants, ce que le *Manuel* d'Épictète fut pour les stoïciens de l'Empire, l'*Éthique* l'était pour eux. Ils y puisaient leurs oracles pratiques et théoriques, les thèmes de leurs discussions et de leurs méditations en commun ; ils le citaient de mémoire (Spinoza leur en donnait l'exemple), comme les géomètres, il n'y a pas longtemps, possédaient et citaient les *Éléments* d'Euclide. On se rappelle la lettre de S. de Vries, incomplètement éditée jusqu'à M. Van Vloten, et dont M. Janet, dans son article sur Spinoza (*Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1867), traduisit un si curieux passage. Les disciples de Spinoza se réunissaient en l'absence du maître, en une sorte de petite conférence, où chacun à tour de rôle lisait, expliquait et démontrait, avec commentaires, mais dans l'ordre du livre, une suite de propositions de l'*Éthique* ; quand une difficulté se rencontrait et qu'aucun des assistants ne la pouvait résoudre, on en prenait note pour demander les explications du maître, afin de pouvoir, « avec son secours, défendre la vérité contre les superstitieux et les chrétiens, et soutenir l'assaut du monde entier ».

Cette lettre est de 1667. Dès cette époque, il est clair que l'*Éthique* était tout pour les spinozistes. Nous voyons en outre, par la deuxième lettre à Blyenberg, que Spinoza s'occupait peu de ses livres une fois

terminés, et les abandonnait à leur sort. A plus forte raison dut-il prendre peu de souci du *De Deo*, qui paraît avoir été fait très vite, dont il fut sans doute mécontent, et qu'il prit le parti de ne pas publier, en même temps que celui de le refaire sous une forme scientifique. Aux indications données par le titre, qui porte en toutes lettres : « Primum latine conscriptus a B.D.S. », ajoutons comme preuve de l'authenticité du *De Deo* que le copiste paraît avoir été un certain médecin du siècle dernier, nommé Monnikoff, qui transcrivit entièrement de sa main les papiers du théologien Deurhoff, un des initiés à qui Spinoza laissait communiquer l'*Éthique*. Ce théologien aurait [38] donc cru à l'authenticité du livre, et nous ne saurions avoir un témoignage meilleur.

Quant aux raisons intrinsèques, le *De Deo* contient le chapitre sur le diable, indiqué par Mylius comme appartenant à la première rédaction de l'*Éthique*. Nous trouvons textuellement dans le traité certaines propositions et certains axiomes cités dans les lettres à Oldenburg. De plus le *De Deo* ne saurait être un abrégé de l'*Éthique* : l'économie des deux ouvrages est trop différente ; il ne peut donc en être qu'une ébauche, c'est-à-dire que Spinoza en est l'auteur. Enfin, les dernières lignes où il recommande à ses disciples de ne communiquer son livre qu'avec la plus grande circonspection, révèlent clairement la main du maître. Ces preuves ajoutent peu de chose d'ailleurs à l'évidence qui ressort de la lecture de l'ouvrage. L'imperfection de la forme n'empêche pas qu'on y reconnaisse aisément la touche de Spinoza, si originale, et les allures de sa pensée.

Le *De Deo et Homine* se compose de trois morceaux distincts : le traité lui-même, les dialogues, l'appendice. Les dialogues, insérés entre les chapitres deuxième et troisième de la première partie, ne font, à vrai dire, pas corps avec l'ouvrage ; ils s'en distinguent, dit M. Janet, par un certain caractère mystique et oriental, par l'obscurité de la déduction, par le vague de la pensée. Ces raisons le portent à y voir ce que nous avons de plus ancien dans les écrits de Spinoza : peut-être seraient-ils antérieurs à l'influence de Descartes.

Nous ne partageons pas cet avis : l'influence de Descartes nous y semble au contraire évidente. Le premier dialogue met aux prises le dualisme cartésien avec la doctrine de la substance unique, en essayant d'élever cette doctrine au-dessus d'un panthéisme purement naturaliste, ce qui, soit dit en passant, contredit l'opinion de M. Avenarius, qui suppose une première phase naturaliste du système.

Si les dialogues sont ce que le traité renferme de plus ancien, l'appendice, dont le premier chapitre se présente sous la forme géométrique, est au contraire postérieur au traité. Ce chapitre paraît être une première rédaction du début de l'*Éthique*, qui en reproduit textuellement plusieurs axiomes et plusieurs propositions. Ils seraient donc contemporains des lettres d'Oldenburg (1661). Quant au traité lui-même, il est certainement antérieur à ces lettres et postérieur à l'année de l'excommunication (1656), puisque Spinoza, lorsqu'il l'acheva du moins, était éloigné de ses disciples.

L'espace nous manque pour donner autre chose ici qu'une vue [39] générale de l'ouvrage et une idée des différences qui le séparent de l'*Éthique*. Il serait intéressant de suivre M. Janet dans l'analyse critique qu'il en fait et de marquer en détail, d'un traité à l'autre, les progrès extérieurs de la pensée spinozienne. Comme nous l'avons dit, si l'on peut parler de progrès, de développement, les termes d'évolution, de transformation ne seraient pas ici fort exacts, et il y aurait lieu de soumettre à rigoureux examen la thèse de M. Avenarius et de plusieurs autres critiques modernes. M. Janet, non plus, ne l'admet pas sans réserve.

Il fait remarquer que le traité n'est pas écrit sous forme géométrique ; ce qui dément l'opinion banale que la méthode dans Spinoza a fait le système ; et qu'il ne commence pas comme l'*Éthique* par la théorie de la substance, ce qui prouve que le spinozisme n'est pas non plus là tout entier, comme on l'a trop légèrement répété. « Le spinozisme, conclut judicieusement M. Janet, ne tient donc ni à telle définition ni à telle méthode : il a été conçu, comme tous les systèmes, d'un seul jet et *a priori* et Spinoza en a cherché ensuite la démonstration. »

Le traité se divise en deux parties, qui s'occupent, comme le titre l'indique, la première de Dieu, la seconde de l'homme. La première traite de l'existence de Dieu, puis de son essence, et enfin de ses rapports avec le monde.

Les preuves de l'existence de Dieu sont celles de Descartes : l'argument ontologique ou *a priori*, tiré de la nature de l'idée du parfait, et la preuve cartésienne, *a posteriori*, tirée de la présence de cette idée en nous. Le premier argument qui prend dans l'*Éthique* et surtout dans une lettre de Spinoza une forme originale, assez voisine de celle qu'il

revêt dans la critique de Kant [27], est ici purement cartésien. Quant au second, l'exposition en est fort obscure. Spinoza s'embarrasse dans la démonstration du principe cartésien que la réalité de l'objet doit répondre à celle de l'idée. Il a recours au principe de raison suffisante, ce qui montre qu'il n'a pas encore ici, dans l'expression tout au moins, conscience de son idéalisme. Suivant toujours la voie de Descartes, il établit ensuite que l'idée de Dieu n'est pas une création de l'esprit humain, ce qui l'amène à donner en passant la preuve par les vérités éternelles supposant un sujet éternel. On voit que cette première partie n'est ni ordonnée ni originale, et qu'elle manifeste clairement, M. Janet en fait avec raison la remarque, l'influence cartésienne. M. Janet accuse, [40] non moins justement, le vice de méthode qui consiste à mettre la théorie de l'essence de Dieu après celle de son existence, qui en dépend. L'*Éthique* réparera la faute. Remarquons les quatre propositions suivantes, qui sont déjà toute la métaphysique spinoziste :

1° Il n'y a pas de substance finie, mais toute substance doit être infiniment parfaite en son genre, c'est-à-dire que nulle substance ne peut être plus parfaite dans l'entendement divin qu'elle ne l'est dans la nature.

2° Il n'y a pas deux substances égales.

3° Une substance ne peut en produire une autre.

4° Il n'y a pas de substance dans l'intellect infini de Dieu, autre que celle qui existe formellement dans la nature.

Le premier point est la doctrine de Dieu substance universelle et infinie, c'est-à-dire du monde en Dieu. Spinoza recourt pour la fonder à l'argumentation commune. La substance ne peut être limitée que par elle-même ou par autre chose : la première hypothèse est absurde ; quant à la seconde elle reviendrait à la première, puisque la cause limitatrice serait la véritable substance, serait Dieu, et que ce Dieu manquerait de puissance et de bonté, c'est-à-dire se serait limité lui-même.

27 L'affirmation du *summum ens* impliquée, en apparence du moins, dans toute affirmation particulière, c'est-à-dire Dieu, condition de la pensée.

La démonstration de Spinoza est courte et obscure. Une note du manuscrit l'explique en la reproduisant développée. Il est clair que cette note, plus embarrassante que le texte, n'est pas de Spinoza. Nous n'en dirons pas autant de la précédente ni de la suivante. La première est une démonstration bien spinozienne de la définition 6 de l'*Éthique* : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance composée d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » Ici Spinoza a posé ce qu'il démontrait dans le *De Deo* : on voit le progrès de la méthode. L'autre note (p. 11) est extrêmement remarquable et jette un jour nouveau sur le sens vrai du spinozisme : « Dire que la chose est telle par la nature même, c'est ne rien dire : car une chose ne peut avoir de nature avant d'exister. Mais, direz-vous, on peut bien voir ce qui appartient à la nature d'une chose. Oui, quant à ce qui concerne l'existence, mais non quant à ce qui concerne l'essence. Et il y a ici une différence entre créer et engendrer. Créer c'est poser à la fois une chose par l'existence et par l'essence ; c'est pourquoi aujourd'hui dans la nature il n'y a que génération et non création, etc. » On voit combien Spinoza est déjà loin de ce naturalisme qui s'enferme dans le monde et s'en contente, sauf à le [41] diviniser pour ne pas chercher plus haut ce qui l'expliquerait. Spinoza n'a jamais cru que la nécessité empirique fût une explication. Sans doute il accepte le monde de l'expérience, de l'existence, suivant son expression ; mais dans l'unité infinie de ce fait nécessaire il voit l'énoncé, non la solution du problème. Cette solution, où la chercher ? Dans un monde supérieur, celui des essences. Il est vrai que ce monde est éternel, incréé comme l'autre : « Pour ce que nous appelons ici créer, on ne peut pas dire qu'un tel acte ait jamais eu lieu, et nous ne nous servons ici de cette distinction que pour montrer ce qu'on en peut dire. » Mais cette nécessité, sur laquelle repose la substance incréée, n'est pas la nécessité *a posteriori* d'un objet ; le véritable nécessaire c'est l'être, c'est l'idée de l'être par laquelle toute chose est réelle et pensée. Peut-être irait-on un peu loin en disant avec M. Janet (art. cit., p. 488) que pour Spinoza « toute perfection, tout bien, coule de la substance comme de sa source », et que « pour lui comme pour Platon Dieu est le bien en soi, l'idée du bien ». Mais s'il n'est pas l'idée du bien, il est du moins celle de l'être, l'acte éternel et pur de la pensée [28]. Spinoza est un platonicien, mais un platonicien juif, c'est-à-

28 Voir lettre 21 à Simon de Vries.

dire rigoriste et abstrait. Son Dieu c'est l'Être, le Jehovah, qui pense éternellement : je suis Celui qui suis. S'il est aussi le bien, ce n'est pas en lui-même mais dans l'entendement et dans la volonté des créatures pensantes [29].

M. Janet entre-t-il bien dans la vraie pensée de Spinoza quand il objecte à l'argumentation précédente que s'il est contraire à la nature de Dieu, à sa puissance et à sa bonté de produire des substances imparfaites, il serait bien plus contraire encore à son essence d'être le propre sujet de ces imperfections et de ces limites ? Spinoza répondrait sans doute qu'autre chose est de se [42] manifester par des modes, autre chose être limité par des substances, et qu'il faut s'entendre sur l'imperfection de ces modes. Si l'on prend le mot au sens vulgaire, elle n'est qu'une manière de penser, non une réalité ; chaque mode est parfait en son genre en tant et autant qu'il existe. Si l'on veut dire qu'ils sont finis, terminés les uns par les autres, Spinoza répond qu'ils sont infinis, pris tous ensemble, puisqu'ils sont ou seront infinis en nombre et en diversité. Si l'on demande maintenant pourquoi l'infinité subjective de l'attribut a dû et pu se briser ou produire de son sein une infinité objective et numérique, c'est une question tout autre et peut-être la vraie difficulté du spinozisme. Dans le dynamisme idéaliste d'un Leibniz, rien de plus simple que ce passage : la dualité fondamentale de la pensée dans la monade, particulièrement dans la monade ou conscience absolue, en fait tous les frais, et la multiplicité une fois posée va à l'infini. Spinoza n'a pas cette ressource, et la faiblesse

29 L'inspiration juive n'est pas moins évidente dans l'éthique de SPINOZA que dans sa métaphysique. Le trait original de la race juive, on l'a remarqué souvent, est la tournure pratique et positive de l'esprit. La Bible est le livre d'un peuple qui voulait bien vivre, εὖ πράττειν, faire son chemin dans le monde. Il y trouvait à la fois la règle morale de la conduite et le secret de réussir. Cette idée essentiellement juive, que le moyen d'être heureux est de bien gouverner sa vie et de sacrifier tout à cette préoccupation, que Dieu, le principe de vie, c'est par rapport à l'homme la justice, et que la justice est la suprême habileté, Spinoza l'aperçut dans la Bible. La thèse fondamentale du traité théologico-politique n'est autre chose que celle de M. Matthew ARNOLD dans son livre de la *Crise religieuse* : il est juste de lui en faire honneur. Peut-être ne serait-il pas bien difficile de reconnaître, sous une forme plus pure, la même idée au fond de l'*Ethique*. Peut-être aussi faudrait-il chercher dans l'idée moniste abstraite et sémitique l'explication de cette idée et celle du spinozisme tout entier. Il y a dans Spinoza du Platon et du Descartes ; mais le principe de son originalité n'est pas là.

de sa déduction en ce point délicat n'a pas échappé au plus pénétrant de ses disciples, à Louis Meyer [30]. La correspondance qu'ils eurent ensemble quelques mois avant la mort du maître nous montre que ni l'un ni l'autre n'étaient satisfaits de la solution donnée dans l'*Éthique*. Spinoza déclare en terminant qu'il espère avoir quelque jour le moyen de traiter à fond, si Dieu lui prête vie, avec son ami, cette question importante sur laquelle il n'a pu encore rien mettre en ordre jusqu'à ce moment [31]. La démonstration suivante, qu'il ne peut y avoir deux substances égales, c'est-à-dire, par la précédente, deux substances infinies, est aussi fort au-dessous de celle de l'*Éthique*, bien inférieure elle-même à celle que nous trouvons une douzaine d'années plus tard dans la [43] lettre 50 (1674), l'une des plus belles démonstrations de Spinoza, et, chose remarquable, purement platonicienne. Dans le *De Deo*, Dieu est unique, parce que deux infinis se limiteraient : c'est la démonstration classique du spiritualisme. Dans la 5e proposition de l'*Éthique* il est unique, parce que deux substances infinies seraient indiscernables. Enfin, dans la lettre 50, Dieu est au-dessus même de l'unité, parce que l'unité est un nombre, et qu'on ne peut nombrer les objets qu'en les considérant non dans l'essence, mais dans l'existence, c'est-à-dire en les renfermant sous des genres. Or considérer Dieu selon l'existence, c'est le considérer selon l'essence, puisqu'en lui les deux choses n'en font qu'une, et il n'y a pas de genre supérieur par le-

30 Voyez les lettres 69, 70, 71, 72. La dernière est du 15 juillet 1676 et Spinoza mourait au mois de février suivant.

31 Cette remarque ne pourrait-elle jeter quelque jour sur la singulière note de la p. 45 (trad. JANET) ? Spinoza vient de parler des modes éternels et infinis qui servent d'intermédiaires entre les modes finis et les attributs. « Nous n'en connaissons, dit-il, pas plus de deux, le mouvement dans la matière et l'entendement dans la chose pensante, lesquels modes sont de toute éternité et subsistent pendant toute éternité. Œuvre vraiment grande et digne de la grandeur de son auteur ! » Une note du manuscrit ajoute : « Ce qui est dit ici du mouvement dans la matière n'est pas entendu sérieusement ; car l'auteur pense en trouver encore la cause, comme il l'a déjà fait en quelque sorte *a posteriori*. Mais il n'y a pas de mal à laisser subsister ce passage, car l'auteur n'en tire aucune conséquence. » Il est probable que l'hypothèse des modes éternels et infinis était, pour Spinoza, un pis-aller qui ne le satisfit jamais complètement, quelque chose comme le premier choc de Descartes, pour lequel il se montra si sévère, une sorte de *Deus ex machina* provisoirement introduit dans le système en attendant que la lacune pût être comblée par un procédé moins artificiel. Le temps qu'il demandait pour y réussir lui a manqué. Peut-être aussi lui en eût-il fallu plus qu'il ne croyait.

quel cette essence puisse être conçue : Dieu est connu par lui-même et par conséquent supérieur au nombre.

La dernière des quatre propositions énoncées plus haut, qu'il n'y a rien de plus dans l'intellect infini de Dieu que dans la nature même, est d'une importance capitale : c'est la négation de l'idéalisme concret ou réaliste, c'est-à-dire du système qui place au-dessus de la réalité et de la vérité sensibles, une seconde réalité, une seconde vérité, de même nature, mais plus belles, plus parfaites, prototypes ou sources infinies des premières. A cet idéalisme inférieur, Spinoza en substitue un autre, qu'on pourrait appeler l'idéalisme abstrait, et dont nous avons dit un mot plus haut.

Dans le même chapitre l'auteur réfute les objections que soulève sa théorie de l'unité de substance. Comment l'étendue, étant divisible, peut-elle appartenir à un Dieu un ? Comment, étant passive, peut-elle appartenir à un Dieu dont l'essence est l'activité ? Il répond que la divisibilité et la passivité ne sont que des façons de penser, nous dirions des phénomènes. En lui-même Dieu est cause, et cause immanente, *causa immanens*, *non transiens* : ce n'est donc pas être passif qu'être cause de sa propre passivité.

Nous ne connaissons de Dieu que deux attributs, l'étendue et la pensée. Quant aux autres qualifications que les hommes lui donnent, lorsqu'ils disent par exemple qu'il est unique, immuable, cause, providence, ce sont des dénominations extrinsèques, vraies seulement par rapport à eux ; ce sont des propriétés, non des attributs. Parmi les propriétés, les principales, celles qui caractérisent l'action de Dieu sur le monde, sont au nombre de trois : il est cause, providence et prédestinateur. La providence, immanente pour ainsi dire comme la cause, consiste dans l'effort universel que nous voyons dans les choses, par lequel elles [44] tendent à conserver leur être. On voit que la providence ici fait double emploi avec le désir ; le mot disparaît dans l'*Éthique*, comme plusieurs autres que nous verrons plus loin.

Dans ce traité, on le voit, Spinoza parle encore quelquefois la langue commune, mais il la parle à sa manière ; du signe et de la chose, le signe seul est resté : il ne restera pas longtemps.

La prédestination résulte du fait que Dieu ne saurait agir autrement qu'il n'agit, et que tout le possible se réalise ; il n'y a pas de choses contingentes. Objectera-t-on qu'il y a du mal dans le monde et du mal

moral ? Mais ni le mal ni le péché ne sont rien de réel ; ce sont des êtres de raison naissant du préjugé qui nous fait concevoir des types parfaits de chaque genre et leur prêter une existence chimérique.

La première partie du traité se termine par la théorie de la nature naturante et de la nature naturée, expressions que Spinoza, détail remarquable, emprunte, dit-il, aux thomistes. M. Janet remarque que l'auteur attribue ici à Dieu, comme mode éternel et infini, l'intellect, « faculté de connaître toutes choses en tout temps, clairement et distinctement, d'où résulte une félicité parfaite et immuable ». Il le lui refuse dans l'*Éthique*, comme trop humain, et ne lui laisse que la pensée impersonnelle. Cette remarque confirme ce que nous disons plus haut à propos du mouvement. Le spinozisme, dans son travail d'organisation intérieure, tendait à se débarrasser des entités, des concepts généraux : l'entendement, mode infini et éternel, appartenait à cette catégorie. Il n'y a pas là développement dans le fond, mais élaboration scientifique de la forme. De ce que le mode de l'entendement tend à disparaître dans ce travail, on ne saurait conclure que la pensée spinozienne alla du théisme au déisme, pas plus que la suppression de l'autre mode éternel du mouvement n'accuse un effort pour se dégager d'un naturalisme primitif.

Ici commence la deuxième partie du traité. Tandis que la première correspond au livre premier de l'*Éthique*, celle-ci correspond à elle seule aux quatre derniers. Aussi les théories de l'âme humaine, des passions et de leur esclavage, de la liberté, bien qu'arrêtées déjà dans leur fond, y sont-elles exposées beaucoup plus sommairement. Nous voyons d'ailleurs par la charmante lettre à Bresser, éditée pour la première fois par M. Van Vloten (supplém., p. 303), qui nous montre sous un jour si net l'aimable et affectueux caractère de Spinoza, combien les dernières parties du grand ouvrage prenaient sous sa plume un développement inattendu. Dans le *De Homine* la théorie de la [45] nature de l'âme fait à peu près entièrement défaut ; il est vrai que nous retrouvons comme l'ébauche du deuxième livre de l'*Éthique* dans la seconde partie de l'appendice, *De Mente humana*. Sans s'occuper des modes du corps, Spinoza aborde ceux de l'âme, les idées et les passions. Par une rencontre remarquable, il reproduit la théorie platonicienne des quatre degrés de la connaissance : ouï-dire, expérience, foi vraie ou fondée sur le raisonnement et connaissance claire et distincte, c'est-à-dire intuitive. Cette rencontre s'explique probablement par les

études qu'il avait faites sur la philosophie du moyen âge, en particulier sur la philosophie juive, comme son propre témoignage nous l'apprend dans le traité théologico-politique et dans les lettres. On retrouve d'ailleurs cette théorie avec les mêmes exemples dans l'*Éthique* et dans le *De Emendatione*.

Des deux premiers modes de connaissance naissent toutes les passions mauvaises ; du troisième les bons mouvements de l'âme qui tendent à dominer les passions, mais sans pouvoir y réussir ; enfin le quatrième engendre le parfait amour, la liberté et le bonheur. Ici se place une théorie très incomplète des passions, l'admiration, l'amour, la haine, le désir. Dans l'*Éthique*, Spinoza ne s'en tient pas à ces passions principales, et, au lieu de reproduire comme ici l'explication cartésienne, avec l'admiration pour point de départ, il fait dériver toutes les passions du désir, en le rattachant à l'effort que fait chaque être pour se conserver.

Sans s'arrêter à la théorie psychologique, l'auteur du *De Homine* aborde aussitôt la théorie des passions bonnes et des passions mauvaises. Dans la nature en général et dans celle de l'homme en particulier, il n'existe en réalité ni mal ni bien ; mais nous appelons de ces noms ce qui nous éloigne et ce qui nous rapproche de l'homme parfait, type de notre espèce. Il n'y a pas d'idéal pour l'individu isolé, mais pour l'espèce seulement. Spinoza le dit en propres termes. La raison de cette distinction n'apparaît pas d'abord ; mais il nous semble qu'on peut la deviner en lisant l'*Éthique* avec soin, et que nous sommes ici encore en présence d'une de ces idées que Spinoza n'a dégagées que peu à peu, incomplètement quelquefois, bien qu'il les ait possédées en quelque façon dès le principe. Pour parler plus juste, nous avons affaire à une de ces abstractions intermédiaires que le système éliminait comme un résidu inutile, en s'organisant. S'il ne peut y avoir de type de l'individu, pourquoi un idéal de l'espèce, et qu'est-ce que cet idéal ? Remarquons d'abord que Spinoza ne parle pas d'idéal pour les espèces inférieures, mais pour la nôtre seulement. Cet idéal n'a donc rien de commun [46] avec l'εἶδος platonicien, type parfait du genre. Que faut-il donc y voir ? Simplement, croyons-nous, l'état suprême, fruit de l'intuition et de l'amour, où tous les individus de l'espèce humaine peuvent coexister non seulement sans se nuire, sans entraver réciproquement leur être, mais en se soutenant et devenant chacun en quelque sorte tous les autres. Seule entre les espèces, la nôtre

est une réalité ou peut en devenir une : elle n'est pas une pure expression. Il y a pour elle un idéal, qui n'est pas une chimère, mais sa réalisation même, c'est-à-dire celles des individus qui la composent. Peut-être M. Janet accepterait-il ce commentaire, que nous ne pouvons développer ici.

De toutes les passions, dit Spinoza, une seule est bonne, l'amour, et ce qui s'y rattache, parce que seul il fortifie et conserve, en unissant. Les autres passions ont leur origine dans la connaissance inférieure, qui nous trompe. Seule l'intuition ne peut nous tromper ; quant au raisonnement (raison, dans la langue de Spinoza), son utilité consiste en ce qu'il est comme un acheminement de l'âme à la vie véritable, celle de la connaissance directe : il l'accoutume à attacher son regard sur les choses supérieures et à y trouver de la joie.

La trace d'une influence platonicienne n'est-elle pas visible dans ce rôle attribué à la connaissance du second ordre ? M. Janet hésitait à la reconnaître plus haut. Elle apparaît nettement dans le passage qui vient ensuite et qui expose une véritable dialectique de l'amour.

Il y a trois sortes d'amour, ou plutôt trois degrés, comme il y a trois étages d'objets, les corruptibles, ceux qui sont incorruptibles par leurs causes (les modes infinis, objets des sciences abstraites), et l'incorruptible absolu, Dieu. L'amour que nous éprouvons pour les premiers est utile en soi, mais caduc comme eux ; de plus, il peut nous nuire en détenant notre esprit et l'empêchant de poursuivre les vrais biens. L'amour que nous inspirent les choses incorruptibles par leur principe est meilleur : il est même absolument bon, puisqu'il nous excite à nous élever jusqu'à ce principe, seul intelligible par soi, seul aimable, seul capable de nous satisfaire. L'amour divin est l'unique amour, comme il n'y a pas d'autre science que la science de Dieu.

Cette théorie toute platonicienne se trouve corrigée par celle qui est l'objet de la dernière proposition de l'*Éthique* et dont le germe se rencontre plus loin dans ce traité même, d'après laquelle la connaissance et l'amour de Dieu ne sont pas dans l'âme le résultat, mais la cause de son affranchissement. M. Janet n'a peut-être pas assez aperçu (p. XLVIII) l'importance de cette idée, [47] et la critique qu'il en donne n'est pas inattaquable. Ce n'est pas sans raison que Spinoza en a voulu faire la conclusion, le dernier mot de l'*Éthique* : il ne pouvait mettre plus en relief d'un seul trait le caractère dominant de son système.

Entre la conception philosophique, humaine, de la morale qui prend son point d'appui dans l'individu, et la conception religieuse qui le trouve au-dehors, en Dieu, il choisissait franchement la dernière. Il se déclarait pour la grâce contre la volonté, pour l'amour contre la raison, pour l'humilité contre la superbe, pour Pascal contre Épictète, ajoutons, contre Descartes et les mécanistes moraux, à qui il sait pourtant faire leur part. Il tendait, par-dessus Kant, la main à Schleiermacher.

La fin du traité, si définitives qu'en soient les conclusions, en est peut-être, dans la forme, la partie la plus confuse. Nous y trouvons d'abord la théorie de la vérité et de l'erreur, qui ne diffèrent que par le degré, l'erreur étant une vérité incomplète ; la théorie des idées adéquates et inadéquates est ici en germe. Cette question amène celle du libre arbitre. L'entendement et la volonté ne font qu'un, c'est-à-dire que la volonté n'est pas libre. Un degré supérieur de connaissance peut seul nous affranchir d'un vouloir inférieur, d'un jugement inadéquat ; un désir ne s'efface non plus que devant un autre, dont l'objet nous apparaît comme meilleur et plus capable de conserver notre être.

Mais comment cette délivrance et la béatitude sont-elles possibles, si tout, dans le monde de l'esprit et dans celui de la matière, obéit à la fatalité ? C'est que l'âme, tout en étant l'idée du corps, n'en est cependant pas le produit. Il y a plus : si elle ne crée pas son mouvement, elle le dirige, non pas sans doute au sens propre du mot, mais en cet autre qu'il y a entre les deux correspondance nécessaire, et que l'âme, se délivrant d'elle-même par le progrès de sa connaissance et de son amour, se délivre aussi du corps qu'elle exprime, et en s'en délivrant, le transforme, le délivre à son tour. L'âme n'agit donc pas sur le corps directement, mais par l'intermédiaire de ses idées, qui deviennent instruments de liberté, d'instruments de servitude qu'elles étaient. Mais ce n'est pas le raisonnement qui peut nous affranchir, s'il n'est accompagné de l'intuition, car son objet est lointain, celui des passions présent et fort. Le salut ne vient pas de la raison, mais de l'amour, et de l'amour divin.

Le passage de l'amour du corps à l'amour de Dieu est possible, parce que le corps fait partie de l'univers, c'est-à-dire tient à Dieu, et que la connaissance de Dieu est le terme, l'achèvement de la connaissance du corps. Connaître Dieu, c'est donc toujours [48] pour l'âme connaître le corps, et elle ne sort pas d'elle-même ni de lui dans cette

connaissance. Cependant, en s'unissant par l'amour à un objet éternel, elle devient éternelle elle-même et survit au corps, dont elle demeure l'idée, même quand il a, en apparence, cessé d'être ; car il y a dans le corps aussi quelque chose d'éternel, son essence, ce qu'en représente une idée adéquate et par quoi il se rattache à la substance infinie.

Ce passage de l'âme, idée du corps, à Dieu et à l'immortalité, est, dans l'*Éthique* même, un point obscur de la doctrine : nous sommes obligés ici de commenter un peu, en nous inspirant de la seconde rédaction ; la première n'explique rien et se contente de dire que l'âme n'est pas seulement une idée du corps, mais une idée de Dieu, et peut se rendre impérissable en s'unissant à lui.

Les trois derniers chapitres sont intitulés : de l'amour de Dieu pour l'homme, du démon, et de la vraie liberté. Dieu ne saurait aimer les hommes en tant qu'hommes, c'est-à-dire en tant que modes ; mais il ne les abandonne pas pour cela, puisqu'ils sont en lui et ont leur part de l'amour qu'il a pour lui-même. On ne peut dire que Dieu donne des lois aux hommes pour les récompenser ou les punir ; il les soumet seulement aux lois naturelles, qui ne sont pas susceptibles d'être transgressées. Les lois humaines seules, n'ayant été établies par les hommes qu'en vue de la béatitude, peuvent être violées. Le but pour lequel elles sont faites peut servir à les faire coopérer avec le tout, car la fin propre de l'homme ne saurait être celle de la nature. Il n'est qu'un instrument entre ses mains.

M. Janet force peut-être un peu la pensée de Spinoza, quand il dit que les lois morales reprennent ici une sorte de valeur absolue, étant une des conditions de l'ordre universel. Autre chose est de faire partie de cet ordre, d'être emporté par le système, autre chose d'en être une condition. La nuance est tout ici. En somme les expressions finalistes qui se rencontrent à cette page sous la plume de Spinoza ne sont rien de plus que des expressions.

Dans le chapitre suivant, dont Mylius a connu l'existence, et qui n'a pas laissé de trace dans l'*Éthique*, l'hypothèse du diable est repoussée comme inutile et comme impossible. Les degrés de l'être étant ceux de la perfection, il est clair que le contraire de la perfection n'existe pas.

Les deux dernières propositions de l'*Éthique* forment le sujet du chapitre 26, qui termine le *De Homine*. Nous avons parlé de la der-

nière ; on se rappelle l'autre ; s'il n'était pas vrai que l'âme est éternelle, en faudrait-il moins chercher Dieu pendant cette vie ? Une pareille opinion, quoique beaucoup de théologiens, dit [49] Spinoza, la soutiennent, est aussi absurde que si un poisson disait : s'il n'y a pas pour moi de vie éternelle, je veux sauter hors de l'eau et vivre sur la terre. La comparaison de l'*Éthique*, on s'en souvient, est plus énergique encore, et le ton plus tranchant, s'il est possible.

L'ouvrage se conclut par la théorie de la vraie liberté ; c'est l'état souverainement actif de l'âme, celui où ses actions extérieures sont parfaitement d'accord avec sa nature interne, c'est-à-dire avec celle des autres âmes et avec Dieu. Alors toute passivité et toute servitude disparaissent. Cette théorie du concours des âmes dans la liberté n'est qu'ébauchée ici et se présente comme une conclusion. Dans l'*Éthique* elle est fortement travaillée et devient un anneau essentiel de la chaîne.

Nous avons parlé des derniers mots de l'ouvrage, où Spinoza recommande à ses disciples d'être discrets dans la manifestation des idées qu'il leur communique. Il nous reste à conclure avec M. Janet que « si le *De Deo et Homine* est bien loin encore de l'*Éthique* pour la grandeur de la composition, la richesse du développement, la sévérité sobre de la forme », le fond de la pensée est le même dans l'ébauche que dans l'œuvre. « Ce sont les premières lignes d'un grand tableau », et le travail qui nous les fait connaître ne sera pas perdu pour l'histoire du génie de Spinoza.

[50]

Célèbres leçons et fragments

ÉCRITS DE JULES LAGNEAU

QUELQUES NOTES SUR SPINOZA [32]

Retour à la table des matières

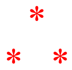
32 Ces notes sur Spinoza, écrites par Jules Lagneau pour lui-même, ont été retrouvées dans ses papiers et publiées après sa mort dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de juillet 1895. L'ordre qu'on y a introduit serait à peu près conforme à un plan que Lagneau avait tracé, comme d'un ouvrage qu'il méditait. Voici le plan :

« I. *Ce que Spinoza ne fut pas*. Introduction : le but. 1° Spinoza cartésien et accessoirement logicien ; 2° Spinoza naturaliste et athée ; 3° Spinoza cabbaliste et disciple des rabbins. — II. *Ce qu'il fut*. Introduction, méthode à suivre (le mot de Jacobi, en quel sens vrai : l'intervertir et ne pas le prendre au sens divisé). 1°-2° L'idée maîtresse de Spinoza est son christianisme rationnel ; sa métaphysique et sa morale, ou son éthique ; 3°-4° Le réalisme et la critique dans Spinoza ; 5° L'empirisme et la science ; 6° La politique ; 7° Synthèse intérieure du système ; 8° Synthèse des points de vue, ou synthèse extérieure ; 9° Orientation : Spinoza et le passé ; 10° Spinoza et l'avenir. »

À la fin de ces notes a été reportée une étude plus étendue des preuves spinozistes de l'existence de Dieu. — Y figurait aussi, et a paru avec elles dans la *Revue de Métaphysique*, une Lettre à M. Gentili sur la finalité dans Spinoza, qui a été ensuite reproduite, avec une variante, en tête des Fragments de Jules Lagneau publiés dans la même revue en 1898. C'est à cette place, et non dans les Notes sur Spinoza, qu'on la trouvera ci-après.

INTRODUCTION. — MÉTHODE

Qu'est-ce qu'expliquer un système ? C'est le traduire dans l'équivalent moderne. Deux systèmes de traduction : 1° Littérale ; 2° En équivalents.



Comprendre un auteur, c'est, non pas l'exposer, le développer en surface, mais le construire suivant la proportion vraie des parties qu'il contient. C'est mettre à la base celles qui supportent les autres et qui portent en elles, dans leur idée, tout l'édifice, tandis que les parties les plus en vue, celles qu'on regarde plus souvent que les autres parce qu'elles représentent les questions ou les points de vue les plus familiers, et d'après lesquelles on essaie de caractériser l'ensemble, n'ont pas de sens en elles-mêmes, et, par suite, comportent les interprétations les plus contraires.

Ce qu'il faut découvrir avant tout, c'est le germe de la doctrine [51] qui, développé, en demeure le lien, c'est-à-dire la proportion, non pas extérieure, mais intérieure des parties.

Dans l'interprétation d'un système, doit-on le rapprocher de son époque, des idées du temps, ou au contraire le rapporter à l'époque présente ? Au fond cela ne fait pas deux systèmes, mais un seul : c'est une illusion de prétendre juger une époque avec elle-même. Nous ne le pouvons qu'avec nous. C'est parce que le fond est venu identique, que nous pouvons encore comprendre ; retrouver ce fond sous la différence de la forme. On ne comprend que ce qu'on a revécu, et il est strictement vrai que l'expérience seule est le flambeau de la philosophie comme celui de l'histoire. Le fond, c'est le sentiment ; la forme, c'est l'idée. Développement de l'idée ; comment on le rencontre. Ce n'est point par la logique (Hegel), mais à tâtons, par l'expérience. L'histoire de la philosophie constitue un enchaînement de même nature que celui de l'histoire même, purement empirique.

La vraie psychologie des grands hommes a pour objet de déterminer en quoi consiste l'omni-présence et l'omni-action de l'idée sur

eux. Leur force est là : avoir assez de force d'âme pour ramener tout ce qui se présente à cette idée, et ne pas se laisser entraîner par la mécanique de l'esprit. Penser ainsi, c'est penser chaque partie de sa pensée avec toute sa pensée. D'où vient cela, sinon de la suprématie de l'idée élémentaire, c'est-à-dire de la force, de l'attrait de cette idée, c'est-à-dire de ce qu'elle est un sentiment, et un sentiment universel tenant de là sa toute-puissance, qu'il a développée progressivement, méthodiquement, allant du simple au composé, avec des arrêts d'action et des retours ?

Aussi la nature de cette idée est-elle de la plus grande importance : nulle nuance n'est indifférente, car elle peut la rendre féconde ou stérile.

*

* *

Non una via perveniri potest ad tam grande secretum, et Fata vias inveniunt.

Le critérium de la vérité, c'est d'être vécue, c'est-à-dire sentie et rendue avec l'être tout entier, avec celui du penseur, et celui des autres esprits qui parlent sa langue (et même non). Le sens caché, c'est-à-dire les attractions acquises des mots, êtres vivants, qui enregistrent la vie des âmes humaines. C'est dans l'expression adéquate que se trouve l'expérience qui juge, l'expérience de la vie. Quand on ne dévide que des idées (Hegel), [52] on peut être sûr d'embrouiller l'écheveau. Alors on ne procède que par logique et au fond par mémoire et psittacisme.

Il n'y a point de génération, de filiation des idées comme telles ; les idées, dans les systèmes qui comptent, ne sont rien sans les systèmes, et les systèmes ne sont que l'expression de la personnalité morale et physique. Il n'y a pas de déterminisme abstrait des idées, pures abstractions d'ailleurs, qui ne sont pas dans les auteurs expliqués, mais, comme dirait Spinoza, en nous seulement ; mais un déterminisme concret, s'exerçant sur les hommes mêmes, et du dedans, et celui-là nous échappera toujours, ne sera jamais objet de science. Nous ne pourrons en entrevoir quelque chose que par intuition, divination, en nous identifiant à la pensée de l'auteur là où elle a trouvé son ex-

pression la plus adéquate, la plus évidemment personnelle, là où elle est moins idée que sentiment. Cette connaissance, ce contact une fois pris, alors seulement nous pourrons traiter l'histoire de la génération intime ; encore faut-il aller de la genèse en hauteur à la genèse historique en longueur, car c'est celle-là qui a fait celle-ci, sans nécessairement lui correspondre. Ainsi dans Spinoza, c'est en comprenant le système, ou plutôt l'âme de l'auteur, que l'on peut arriver à comprendre l'importance du premier dialogue, et à en conclure la part de cartésianisme, presque nulle, celle du judaïsme, et celle prépondérante du christianisme, dans la formation de la personnalité : judaïsme, race traquée, besoin de trouver quelque part un asile sûr, éternel, terre promise ; christianisme, l'amour, saint Paul. Mais il est probable que ceci même aurait pu manquer sans supprimer Spinoza. On l'aurait retrouvé dans une autre forme. — *Fata vias*.

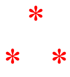
Cette étude sur Spinoza est donc un exemple de la méthode d'histoire de la philosophie, et c'est elle qui l'engendre, pour ainsi dire, car une méthode vraie n'est que l'explication que nous nous faisons après coup de la genèse d'une vérité. Distinguer la genèse idéale et la méthode parfaite qui y correspond (Spinoza) de la genèse historique dont Spinoza n'a cure ; expliquer le vrai sens de sa méthode, partant d'une réalité, de *la* réalité, non conçue au sens abstrait, mais sentie par contact. Comment cette méthode réelle est d'accord avec l'explication donnée du spinozisme et avec ma propre doctrine. Pourquoi Spinoza n'a pas terminé son *De Emend*. : parce qu'il n'avait pas appliqué, expérimenté la méthode expérimentale. C'est pour cela qu'il ne la tenait pas, tandis qu'il tenait l'autre.

On peut voir par là ce que peut être l'histoire de la philosophie, et combien en sont loin les abstractions à la Hegel, [53] et les monographies à la Sainte-Beuve. (Aucun de ces hiatus dans la nécessité qu'admettent Renouvier et Boutroux, mais toute nécessité vient du dedans, et par là est inexplicable à la science : irréductibilité des modes finis, sinon à l'ensemble du mode infini.) Les hégéliens étudient les idées ou l'Idée à part des hommes, quand elle n'en est que le reflet docile, et, seule, le corps sans l'âme, le cadavre. Il y a une anatomie du cadavre, mais il n'y en a pas de physiologie. Cette anatomie est la logique : la dialectique vraie est tout autre chose, elle est vraiment génétique, mais ne va pas de l'idée à l'idée, elle va de l'idée ou signe partiel, à la chose intime, signifiée, au tout. Fausse dialectique de Hegel.

— Quant au Sainte-Beuvisme et au Tainisme, on ne nie pas l'influence des milieux, mais les milieux n'expliquent que la forme extérieure, les *modes* de la pensée philosophique et non sa substance. Ou, pour renverser les termes, les penseurs empruntent aux milieux leur matière, mais leur forme, le lien *intérieur* vient d'eux, et comme les idées (cette matière) ne sont rien sans le lien, du moins chez eux, tout vient d'eux. On peut dire en somme que ce qui, dans l'histoire de la philosophie, vient du milieu, ne vaut pas la peine d'être expliqué. L'histoire de la philosophie, au contraire de l'histoire, se réduit à celle des hommes ou des esprits : histoire faisable, mais dont les derniers éléments supposent à leur tour l'histoire proprement dite, universelle, l'histoire des sentiments moraux, religieux, et des événements qui les ont déterminés. C'est par là qu'elle plonge dans le grand Tout.

I. — CE QUE SPINOZA NE FUT PAS

Spinoza et Descartes. — Sur les origines de Spinoza, l'important n'est pas la question personnelle ; Spinoza ne peut rien perdre à la découverte des suggestions qu'il a pu rencontrer. Un esprit comme le sien n'emprunte pas, il s'approprie et rend méconnaissable, sauf pour les esprits superficiels qui confondent tout. La seule question personnelle qui nous intéresse est celle de savoir si Spinoza, formé autrement, avec Descartes seul par exemple, eût été ce qu'il a été. Non ; et cette question amène la question historique, à laquelle se rattache une question morale et pratique, celle de la valeur de la tradition et de la nécessité de l'érudition.



Contraste entre Spinoza et Descartes pour le point de départ. Descartes part du doute ; on n'en voit pas trace chez Spinoza. [54] Il est, dès le principe, dans la foi. C'est qu'en lui tout vient du sentiment, de l'expérience interne. « Jésus, dit Renan, ne disputa jamais sur Dieu, car il le sentait directement en lui. » Il commence à l'épreuve de la paix du Christ, et alors il ne s'élève pas à Dieu comme Descartes, dialectiquement ; il le pose ; et c'est ce qu'on a appelé la méthode abs-

traite de Spinoza ! Dans ses définitions prétendues abstraites de la substance, il y a tout le contenu de son sentiment religieux. Aussi ne la démontre-t-il pas : il la pose et en redescend sans la quitter. On ne peut pas dire qu'il en déduit le monde, il les sent l'un dans l'autre. Au contraire pour Descartes, Dieu n'est qu'un *Deus ex machina*, jamais senti. Aussi Spinoza dès le principe vécut sa pensée. Le système de Descartes ne fut vécu que pendant six semaines.

*

* *

Les plus résolus réalistes moraux ne peuvent se plaindre de Spinoza, dont le principe est précisément que tout idéal, toute fin doit reposer sur une réalité et que toute la réalité se tient. Conception nouvelle du monde qui éclate au XVIIe siècle, ce qu'on peut appeler le réalisme scientifique, qui est en même temps un nominalisme. C'est dans Spinoza que cette idée se réalise le mieux : le Dieu scientifique, non transcendant. Aussi l'accusation d'athéisme éclate-t-elle de toutes parts, et cependant rien de moins athée que cette conception... C'est seulement la généralisation de la loi et son introduction au sein de Dieu, à la place du caprice. Dans Galilée et les savants antécartésiens, la révolution se prépare. Dans Descartes, elle entre dans la philosophie, en partie, dans sa forme. Chez lui l'esprit scientifique ne se rencontre que dans l'analyse, dans le choix du point de départ (côté théâtral et grand seigneur du doute méthodique). Pas de synthèse encore, pas de métaphysique proprement dite. C'est dans Spinoza seulement que se manifeste la métaphysique de la science.

Spinoza plus scientifique que Descartes lui-même. Il ne finit pas son discours de la méthode, *faute d'expériences*, et il meurt en cherchant à émender son système sur un point essentiel.

*

* *

Le spinozisme est la métaphysique du cartésianisme (Hegel dit l'achèvement) ; mais laquelle entre les possibles ? La plus réaliste, la plus scientifique, la plus nue, et la plus pleine à la fois, enfin la plus *redacta* et *reducta*. Cela ne lui venait pas du judaïsme, [55] mais de

lui-même, de la puissance inouïe de son esprit essentiellement scientifique, et par là non pas cartésien, mais d'accord avec Descartes. Il a donc fait de toutes les métaphysiques possibles de cette doctrine de la science, au sens français du mot, qu'on appelle le cartésianisme, la plus cartésienne. C'est la métaphysique d'une doctrine *objective* de la science, métaphysique péripatéticienne et positive (voir mon article sur Barthélemy Saint-Hilaire), métaphysique de diamant, où la pensée même, qui semblerait devoir la déraidir, est figée en éternelle et immobile cristallisation. Nulle place au subjectif, au dedans : il ne vit que par son objet (développement de l'idée = de l'être) auquel il est éternellement appliqué. L'absorption de la partie dans le tout n'a dans Spinoza rien de mystique, comme dans le néoplatonisme, rien d'ineffable qui relève du sentiment. Son Dieu est le ciment du monde, perceptible à la Raison, à la faculté suprême de connaître la loi, c'est-à-dire l'unité. Son système est le plus héroïque effort pour *remplacer* le dedans par le dehors, pour tirer du dehors, de l'objet, de l'intelligence, de quoi nous passer du dedans, du sujet, du sentiment. Il ne supprime pas notre vie intérieure, mais il la fait sortir de l'autre ; il tire une religion de la science absolue, la religion positive par excellence, et cette religion est une pratique, pour lui toute la pratique. Il introduit ainsi le sentiment dans la vie par en haut et par en haut seulement, rationnel, pour combattre et supprimer le sentiment d'en bas, imaginatif. Contraste absolu avec Platon et les subjectivistes qui l'admettent à tous les degrés, comme auxiliaire et initiateur. Pour ceux-ci, la pénétration des deux mondes, l'immanence est parfaite ; elle ne peut pas l'être pour Spinoza ; il y a un abîme entre le subjectif condamné, et l'objectif vrai. Pour eux, *tout*, Dieu, est déjà dans le point de départ, dans le mode, dans l'individu, mais au fond dans son sentiment. Pour Spinoza, *non* ; c'est un acosmisme, quoiqu'il fasse le monde nécessaire. Son système est la démonstration vivante de l'impossibilité d'une métaphysique et religion fondées sur l'objectif pur (positivisme).

*

*   *

La pensée spinozienne préexistait peut-être à l'influence cartésienne : il serait intéressant de se demander ce qu'aurait été Spinoza sans Descartes. La théorie de l'amour aurait subsisté, car il n'y en a

pas trace chez le *pur spéculatif* Descartes ; le système aurait été quand même une éthique, et une théorie de l'union religieuse de l'âme avec le tout (voir le fameux chap. XVIII de [56] la IIe partie du *Tract. brev.*). Nous aurions eu aussi Dieu *substance infinie donnée*, la nécessité absolue, la suprématie inconditionnelle de l'intelligence, comme dans Aristote et Platon, la *matière religieuse*, comme quelque chose d'inférieur, mise au rang de mode peut-être, de phénomène peut-être même, comme dans Leibniz, dans tous les cas de mode nécessaire. (La confusion des premières rédactions de Spinoza n'empêche pas qu'il n'eût, en lui-même et sans Descartes, ce besoin de clarté absolue qui gisait dans son besoin pratique de certitude absolue et morale. Son manque de netteté tient à la profondeur même de sa pensée, jamais satisfaite de la partie qu'elle tient, et y sentant toujours le rapport du reste, tandis que les esprits nets sont ceux qui ont la vue courte et la faculté d'être dupes de ce qu'ils voient.) Probablement il eût enjambé le dualisme (petit malheur !) et au lieu de cette insoutenable doctrine du parallélisme de deux substances ou attributs — car, au fond, cela ne change rien — nous aurions eu d'emblée un monisme idéaliste, à la Leibniz, ou mieux à la Schelling.

Valeur de cette méthode de différence (Uchronie). Pourquoi elle est infiniment plus sûre quand il s'agit d'un esprit que quand il s'agit d'un monde, théâtre du hasard ; au contraire, dans un esprit comme Spinoza, tenant l'œuf, on tient tout.

Question de savoir s'il savait le latin et avait pu lire Descartes avant l'excommunication. S'il ne le savait pas, présomption bien forte en faveur de la thèse : qu'il a été expulsé de la synagogue plutôt comme chrétien (voir chap. XVIII, part. II du *Tract. brev.*) que comme athée. L'expulsion comme athée serait peu vraisemblable, étant donnée la quantité de doctrines hétérodoxes qui se trouvent dans les écrivains juifs. L'expulsion comme chrétien le serait au contraire à un haut degré.

Dans tous les cas, il faut renoncer à l'idée de ne voir dans Spinoza que, soit un rationaliste pur, le héros, le type du rationaliste abstrait, comme le veut De Gérando, et tant d'autres, surtout un pur géomètre engendré par la méthode géométrique, pure bêtise ceci ; ou un naturaliste, comme le veut Van Vloten. Sans trace de mysticité, c'est le sentiment, le sentiment de l'unité, qui est le moteur de Spinoza lui-même, et c'est encore le sentiment (?) qui est le ciment de son monde. Voir

l'admirable chapitre XXIV de la partie II du *Tract. brev.* sur l'amour de Dieu pour l'homme, ou plutôt l'union de Dieu et de l'homme (expressions finalistes) et la révélation intérieure immédiate seule possible.

Il est vrai que cet amour est, pour Spinoza, absolument associé [57] à l'entendement. Voir ce qui est dit plus bas de l'insuffisance du système dans le rattachement du sentiment à la connaissance, de la pratique à la théorie.

Qu'aurait pensé Spinoza de Kant ? Voir l'admirable chapitre XVIII du *Tract. brev.*

*
* *

Spinoza et le Naturalisme. — I. 20, coroll. 2. Dieu n'est pas la nature, mais l'unité de *tous ses attributs immuables*, dont l'existence est d'être nécessairement vraie (= l'essence). Il n'est donc pas naturaliste, mais idéaliste.

*
* *

Spinoza et le Judaïsme. — Aussi peu d'imagination métaphysique que possible, dans la métaphysique de Spinoza : c'est par là qu'il est cartésien.

Avec cet esprit, il ne dut pas plus entrer dans la Kabbale juive que dans la Loi, être dupe de l'imagination que de l'autorité. Il ne dut même pas comprendre leur métaphysique : peu de cas qu'il fait d'Aristote et de Platon, même de Socrate, auquel il préfère de beaucoup Démocrite et Épicure, Lucrèce (la lettre LX sur les spectres, fin).

*
* *

Ce qu'il paraît y avoir de bien juif dans Spinoza, mais qui ne lui vient pas de telle doctrine, mais de l'esprit même de ce peuple, c'est la préoccupation pratique, la fin pratique où tend tout le système d'un

homme qui nie la finalité dans le monde et ne connaît que l'être nécessaire et la spéculation à outrance. Encore redevient-il purement chrétien et grec dans la façon de traiter cette pratique. Il attend tout de la *grâce rationnelle*, de la vertu spéculative.

Le progrès spinozien consiste en ce qu'il a compris l'impossibilité d'une nature supra-sensible indépendante. Dieu n'est pour lui que l'envers du monde, une autre façon de le considérer. Le monde lui est nécessaire, sans le monde il ne serait pas. Dieu n'est rien en soi ; pour Descartes il est encore l'être pur, la réalité infinie, distincte du monde et se suffisant. Spinoza jette le pont ; il n'y a pas plus en Dieu que dans le monde, que dans ce qu'il réalise ; plus d'autre monde de même nature que celui-ci, plus de monde des idées, plus non plus de Dieu incompréhensible, Dieu est adéquatement connaissable.

[58]

Absurdité de l'idée de Renan d'un Spinoza amant de l'idéal : Spinoza est un amant de ce monde, c'est un Juif attaché à cette terre, citoyen du monde.

La substance n'est rien sans l'attribut, l'attribut n'est rien sans les modes.

Il n'y a pas de métaphysique dans Spinoza ; son système est un minimum de métaphysique, comme le judaïsme est un minimum de théologie. Des deux parts, point de constructions imaginaires. Dieu est l'acteur unique et direct.

Importance de la négation du parfait comme être dans Spinoza. Dieu est tout connaissable ; la perfection est de le connaître, c'est-à-dire : 1° de comprendre la nécessité *qui gouverne le monde* ; 2° de l'aimer. Tout est là, il n'y a rien autre chose. Réalismo-puritanisme de Spinoza. L'idée de Matthew Arnold est dans l'*Éthique*.

II. — CE QUE FUT SPINOZA

La grande erreur des chercheurs d'origine dans Spinoza est d'avoir toujours considéré en lui seulement le côté métaphysique pur, spéculatif, qui n'y est en réalité qu'accessoire : la vraie unité du cartésianisme, qui est à chercher, n'est pas celle de la spéculation, bien qu'elle

manquât, mais celle de la spéculation et de la pratique (celle qui manque aussi au système de Kant), et aussi de la spéculation et de la morale ensemble, et de la religion. Voilà la direction vers laquelle le cartésianisme seul, dans son contenu positif, ne pouvait pas engager : il fallait autre chose, une *âme* non française, nourrie d'ailleurs.

Spinoza réformateur remonte aux origines. Iconoclaste, briseur d'imaginations aussi bien en philosophie qu'en religion.

Il est un homme de foi, aussi contraire à Descartes que Pascal, mais de foi tranquille, sûre d'elle-même.

Pour prouver que Spinoza n'a pas construit sa pensée géométriquement, qu'elle n'est pas un système d'abstractions, mais que son système est un produit de la raison inductive, voir le premier dialogue dans la première partie du *Tractatus brevis* entre la Raison, l'Entendement, l'Amour et le Désir, où l'on voit que la Raison s'élève, par une dialectique continue, des modes à leurs substances-attributs, puis de celles-ci à la seule unité ou substance qui les embrasse toutes. Les mots ne font rien pour Spinoza. Il est faux de dire avec Sigwart qu'il part de l'idée de la nature qui est un point de départ pour lui indépendant de Dieu et de la Substance. Il ne part, il est vrai, ni [59] de Dieu ni de la substance considérés comme idées admises, mais pas non plus de la nature au sens vulgaire, comme perçue, sensible. Ce n'est pas la nature, au sens vulgaire, c'est la réalité, l'être. Nous sommes bien là au fond de la pensée mère de Spinoza. Ce dialogue est probablement avec l'appendice ce que nous avons de plus ancien de lui.

$$\frac{\text{Forme dialogique}}{\text{Forme polémique du } \textit{Tr. Brev.}} = \frac{\text{Forme polémique du } \textit{Tr. Brev.}}{\text{Forme dogmatique de l'}\textit{Éthique}}$$

L'appendice présente la même chose. Cela n'est pas cartésien, ni, sous aucune forme, juif-philosophique. Cependant cette chasse à l'unité absolue est bien juive. On peut admettre une prédisposition due à l'éducation religieuse (c'est aussi platonicien), mais l'unité spinoziste n'est pas l'unité abstraite, c'est l'unité immanente, et il fallait la puissance de pensée de Spinoza pour la concevoir ou, pour mieux dire, la sentir dans sa plénitude, où tout le reste est condensé. On voit

par là que si haut que l'on remonte dans la pensée de Spinoza, on la trouve formée. Il n'a fait ensuite que l'expliquer, dans une forme et une terminologie qui ont varié pour devenir elles-mêmes de plus en plus unes, mais sans que rien s'ajoutât à la pensée même. Même la théorie de l'amour est dans le dialogue ; elle n'est donc pas une superfétation artificielle dans le système.

Ce que Spinoza paraît bien tenir aussi de sa race, c'est l'inaptitude à *imaginer* une autre vie, la disposition à tout borner à l'organisation de celle-ci, ou à concevoir l'autre sous la forme la plus simple, mais, il est vrai, la plus vide.

La pensée et l'étendue pour Spinoza, c'est (pour l'homme) le sujet et l'objet inséparables, et de même dans les autres attributs (voir lettre XXXI à L. M., p. 442, Saisset). L'essence de l'âme est l'idée même ou la connaissance de son corps. De même dans la vie éternelle.

La connaissance est-elle réellement comprise par Spinoza comme une activité de l'esprit ? N'est-ce pas seulement la connaissance *spontanée* ou d'imagination, laquelle résulte du corps tel qu'il est affecté par les autres ; est-ce une connaissance confuse d'affections (P. XXIX, 2e p.) ? L'âme humaine ne connaît pas le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections qu'il éprouve. Car Dieu ne connaît le corps humain qu'en tant qu'il est *affecté* des idées des corps dont le corps humain a besoin pour se régénérer, et non en tant que Dieu constitue l'essence de l'âme humaine. C'est-à-dire que [60] l'âme humaine, qui est la connaissance du corps humain ne connaît pas le corps humain, sinon en tant qu'elle perçoit les idées de ses affections, lesquelles expriment sa nature avec celle d'autres corps, et elle les perçoit comme existant en acte (non comme nécessaires).

Les âmes s'entre-déterminent et sont causes les unes des autres, comme les corps (P. IX, p. 2, etc.).

L'idée de l'âme est unie à l'âme de la même façon que l'âme est unie au corps, c'est-à-dire comme à son objet. L'idée du corps (ou l'âme) ne fait avec le corps qu'un seul individu considéré sous deux attributs ; de même l'idée de l'âme (c'est-à-dire d'une idée) n'est autre chose que la forme de cette idée (l'âme) en tant qu'on la considère sans avoir égard à son objet, et ainsi des idées d'idées à l'infini (cf. *De Emend. Intell.*, p. 306).

Ainsi l'étendue est l'objet nécessaire de la pensée et ne fait qu'un avec elle ; mais Spinoza ne va pas jusqu'à la considérer comme une simple représentation, un phénomène, ainsi que le fera Leibniz. Pour Spinoza la pensée tourne autour de son objet et son idéal est de s'y adapter parfaitement. Là seulement est l'éternité : c'est celle d'une huître collée au rocher, minimum de pensée. C'est l'objectivisme absolu, avec l'infinitisme et l'éternisme.

Si vous ôtez la substance (attributs) et les modes, il n'y a plus rien, rien de conçu ni d'existant.

L'idée n'est que la connaissance même, et cette connaissance est définie par son objet ; elle n'est en dehors de lui que sa forme même ; elle n'est pas un acte au sens métaphysique, pas plus que l'effort (sur l'effort, voir *Cogit. Met.*, chap. VI, p. 1).

Pr. 49, 2e p., scol. du coroll. L'idée ne consiste ni dans l'image, ni dans le mot, qui ne sont que des mouvements corporels. Mais elle enveloppe l'*affirmation* et la *négation* (volonté), et n'enveloppe pas, en tant que mode de la pensée, le concept de l'étendue. Elle n'est donc pas formée arbitrairement, comme le pensent ceux qui croient que les idées se forment par la rencontre des images des corps extérieurs, et que, par conséquent, celles qui ne correspondent pas à des corps sont des fictions arbitraires. La volonté distinguée du désir m. sc. La volonté n'est pas une faculté, mais une *idée universelle*, commune à toutes les volitions : l'*universum*.

Le spinozisme est donc un idéalisme objectif, excluant absolument l'idée de puissance, d'action, de chose en soi (le *bonum metaphysicum* de *Cogit.*, I, chap. VI). Rien au-delà de ce qui est conçu ou plutôt perçu. C'est l'empirisme *a priori*, idéaliste. [61] Il admet tout l'empirisme, le matérialisme, etc., et concilie.

Pour lui, l'objet de la pensée, c'est l'attribut non immédiatement présent, mais dégagé des affections perçues par l'imagination. *Tout le reste est rapport, idées générales, sans objet à part*, aide de l'*imagination*, être *de raison*, et doit disparaître. La pensée est donc suspendue à son objet. C'est par lui qu'elle tient aux autres pensées ; son fond n'est rien, sa surface est tout. Son éternité n'est que la loi, c'est-à-dire, comme il dit dans la suite du passage, la nature nécessaire de son objet. C'est l'inverse chez Leibniz. Pour lui le fond est tout ; la surface, l'étendue, n'est rien qu'un rapport, qu'une représentation. Le

fond, c'est ce que Spinoza appelle aides de l'imagination, êtres de raison.

Spinoza n'a pas de psychologie, ou en a une purement physiologique ; il néglige complètement la théorie des opérations, qui ne sont pour lui que des aides.

Son système, c'est l'idéalisme (platonicien) renversé, cherchant la réalité non dans l'idée subjective, mais dans l'objet perçu, encore nécessaire et éternel ; c'est la raison directement appliquée à la perception, c'est l'Éléatisme.

Pas de psychologie analytique ; toutes les erreurs du nominalisme psycho-physique, le supérieur ramené à l'inférieur (Pr. XVIII, p. 3). La mémoire confondue avec l'imagination et l'association (il est vrai qu'il distingue bien l'idée de l'image).

Lettre 27 à S. de Vries sur le rapport de la substance et des attributs. S. de Vries se plaint que Spinoza n'ait pas démontré que la substance puisse avoir plusieurs attributs. Spinoza répond :

1° Que rien n'est plus évident que cette vérité que la substance doit être conçue sous un attribut.

2° Que plus elle a de réalité, plus elle a d'attributs.

Il répète ensuite les définitions de la substance et de l'attribut, comme il les a communiquées, dit-il, à S. de Vries. Cependant elles ne sont pas dans les termes de l'*Éthique*, au moins celle de l'attribut.

« Par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose.

« Par attribut, j'entends exactement la même chose avec cette différence que l'attribut se rapporte à l'entendement, *nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam naturam tribuentis* (telle notion déterminée). »

[62]

Ce passage établit nettement l'intellectualisme de Spinoza. Pour lui c'est la pensée qui soutient tout le reste par sa constitution.

*
* *

Par sa distinction des modes et de la substance, Spinoza a supprimé la question de la génération des modes. Ils ne sont qu'une projection imaginative sur le fond immuable de la substance. Ainsi est écarté le Platonisme qui expliquait toute réalité sensible par une idée éternelle (pour ce système pas de science, puisqu'il cherche l'explication directement en dehors du temps). De même l'Aristotélisme qui met l'idéalisme de Platon en devenir, et compose la réalité d'infusions successives d'éléments idéaux. Pas de science non plus. Pour Spinoza au contraire, les modes ne sont rien : l'objet de la science est la découverte de la substance dans le mode, c'est-à-dire de l'abstrait dans l'imaginaire ; la loi de la substance.

Rapport entre le cartésianisme (concret = imaginaire ; abstraction seul réel) et le judaïsme : mépris des formes.

*
* *

Dans la deuxième partie de l'appendice du *De Deo*, remarquer le curieux passage où il explique l'union de l'âme et du corps. Il commence par dire que le corps est cause de toutes les modifications de l'âme, puis à la page suivante, il explique que les idées de l'âme sont des modifications très immédiates. Il y a donc simple correspondance, harmonie à la Leibniz, non cause et transformation à la façon du matérialisme moderne. Spinoza n'est pas moniste (admettant un inconnaissable). La substance n'est qu'une expression : phénoménisme. Il voit tout en dehors, objectif, dans la réalité. Selon lui (voir pourtant certains passages des *Cogitata*), tout est intelligible. Le monde des idées et celui des choses, de la pensée et des autres attributs, sont absolument séparés. Ils ne sont pas celui-là l'œuvre de celui-ci, comme pour les matérialistes, ni, celui-ci le prolongement de celui-là (sauf l'ὕλη), comme pour Platon (chimie intelligible).

Mais si la pensée est indépendante, elle n'est pas pour cela spontanée, active, inventive. Elle accompagne, elle ne précède ni ne provoque. Elle est aveugle, ou n'a de vue que sur le présent.

*

* *

Son originalité est d'avoir vu l'irréductibilité des attributs élémentaires (simplicité des idées, platoniciens), mais il n'a pas [63] poussé cet idéalisme jusqu'à la pleine conscience, c'est-à-dire jusqu'à se demander si ces attributs n'auraient pas leur racine dans la pensée même, sorte de prisme à réfracter la substance, qui serait ainsi non plus comme pour lui une expression, mais une réalité, ou plutôt une puissance.

*

* *

Le système de Spinoza est la rentrée en scène dans la philosophie purement négative, positive de Descartes, de l'idée métaphysique d'Aristote. C'est une revanche de la philosophie universelle, grecque, orientale, chrétienne contre la positivité française. Le doute provisoire de Descartes est en réalité un rejet définitif, une rupture avec la tradition humaine. Spinoza y rentre et fait voir que l'idée scientifique a plus à gagner qu'à perdre à cette rentrée. En réalité, Descartes, comme le Positivisme, comme Kant, laisse derrière le domaine du connaissable un autre domaine inconnaissable, mais contenant pourtant ou pouvant contenir du réel encore : place libre pour la croyance, pour la religion. Spinoza nie cela, incorpore tout à l'intelligible, forme une infinie synthèse à la fois métaphysique et positive. Il est à la fois le plus *traditionnel* et le plus original. Comment l'hébraïsme aristotélique de Maïmonide (les attributs, simples noms, n'ayant rapport qu'à la raison) conduisait au kantisme.

Spinoza montre l'in-totalité et en partie, par cela même, l'in-vérité, comme science même, de la science pure de Descartes.

*

* *

Le transcendantalisme de Kant est en même temps un transcendantisme. A l'invincible relativité de la forme, il oppose l'insaisissable absolu d'un « en soi » qui échappe à nos prises et que nous devons subir sans le comprendre, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre pratique. Nous sommes donc condamnés à une position subalterne et à une attitude asservie. Au contraire de l'analyse de Kant, celle de Spinoza est une émancipation. Elle a l'air d'établir la fatalité ; en fait, c'est la liberté qu'elle établit, en nous faisant atteindre au fond de nous-mêmes le fond même de l'être, et supprimant ainsi, par l'intellection parfaite, la dépendance intellectuelle et la dépendance morale ; suppression de la loi par identification avec la loi. De même, elle a l'air d'un idéalisme, d'un transcendantisme ; elle est au contraire un pur réalisme expérimental. En morale comme en théorie, elle ne [64] connaît que ce qui est perçu : Dieu n'est pas pour elle un X non connu, mais affirmé, comme dit Kant, ou simplement conçu et démontré vrai par déduction de cette conception ; il est une réalité perçue, sentie, intérieure ; l'argument ontologique perd ici sa forme abstraite, cartésienne et extérieure.

Tandis que dans Kant les formes de la pensée sont des murailles qui l'enferment et qui ne lui laissent de prise au-delà que pour concevoir l'existence d'un impénétrable maître, qui peut-être les a faites et les maintient, dans Spinoza elles sont les formes mêmes de l'être. Et ce n'est pas idéalisme : car ce système consiste à concevoir que l'être, tout l'être, est dans les idées ou dans l'esprit, ce qui est faux pour Spinoza ; car la même nécessité domine, maintient à ses yeux ces deux faces équivalentes, sous toutes leurs formes, de l'être, la pensée et son objet qui sont bien deux. Ou bien l'idéalisme consiste à concevoir, audelà du monde pensé, un monde en soi absolu (Kant). Encore moins Spinoza est-il cela. Il n'est pas certain qu'il n'y ait d'être que celui que nous connaissons, mais il est certain que, quel que soit cet être, il est déterminé, c'est-à-dire il doit exister pour la pensée, sans que ce soit pourtant cette pensée qui le détermine. Notre être à nous (attribut de l'étendue) se trouve être cela : nous ne connaissons pas la nécessité qui fait qu'il est tel et non autre et non plus ; nous ne le tenons qu'empiriquement, en vertu d'une nécessité absolue, mais qui ne contient pas d'explication. Nécessité absolue empirique. C'est comme cela, nécessairement (on le sent) ; il n'y a pas d'explication : tel est le mot du

spinozisme. Il n'imagine rien ; il est aussi peu métaphysicien que possible ; il nous met en face d'une affirmation absolue de notre pensée, comme en face d'exigences inéluctables, et pour lui ces exigences sont l'être même.

En même temps, il n'est pas purement intellectuel, abstrait, comme Descartes ou Kant. C'est avec tout son être qu'il perçoit la réalité, et sa vie, son essence tout entière, en tressaille religieusement.

*

* *

Le Dieu de Spinoza. — Le Dieu de Spinoza, c'est l'être, la substance, le lien nécessaire des attributs, c'est-à-dire des formes irréductibles de l'être. Ce Dieu domine et comprend même celui de l'idéalisme moral, puisque si nous concevons un tel Dieu, c'est encore parce que c'est là une loi des choses. Le véritable Dieu n'est donc pas dès lors ce qui devient, mais le rapport de ce qui devient sous une forme à ce qui devient sous une autre, [65] la nécessité qui nous entraîne à les penser solidairement. Pour lui cette nécessité est la substance. Mais qu'est-ce que la substance, si, comme nous le dit Spinoza, elle n'est rien en dehors des attributs, et n'est que leur unité ? Évidemment la nature même de la pensée qui se retrouve la même partout, quel que soit le compartiment de la réalité dans lequel elle se place. Le spinozisme est un réalisme idéaliste, pour lequel la pensée atteint réellement le fond de l'être, ou plutôt le constitue ; elle est à la fois un attribut et la substance, un attribut en tant que sujet pensant, une substance en tant qu'elle subit elle-même, comme objet, sa propre loi qui est de penser l'être comme nécessaire, infini et un. Donc, quoique pour Spinoza il n'y ait rien que de la pensée, il n'est pourtant pas idéaliste, parce qu'il admet l'éternelle et irréductible opposition des deux termes, et qu'il fait pivoter le sujet autour de l'objet, et n'entend pas que celui-ci vienne de celui-là. Il n'est pas idéaliste parce qu'il est déterministe, c'est-à-dire entendementiste, formaliste, c'est-à-dire exactement en métaphysique ce que Kant est en morale. Pour l'un comme pour l'autre, le tout, c'est la forme (pour Kant l'obligation, la bonne volonté) ; le fond n'est rien ; tandis qu'en réalité c'est le fond, la matière, œuvre de la liberté, qui est tout. C'est la nécessité

(obligation de Kant, substance-être de Spinoza) qui n'est que l'apparence.

Voir sur Dieu *immédiatement connu*, sans intermédiaire de modes ou de pseudo-attributs, connu comme il peut l'être quand tout cela manque, *c'est-à-dire senti*, le vrai Dieu *vivant* :

— le chap. VIII, « De la nature naturante » du *Tract. Brev.*, Ire partie ;

— le chap. XXII, IIe partie : « De la régénération. »

*

* *

Pour Spinoza il n'y a pas d'absolu sujet, il n'y a que de l'infini. Il ne voit pas que l'infini aussi est relatif (l'infini) objet, substance, comme il dit (scol. pr. 15) ou plutôt attribut (pr. L. LXIX ; *Cogit. met.*, chap. I et VI). Il ne le reconnaît que pour l'infini d'imagination (quantité infinie, substance corporelle infinie), *quantitas abstracta, sive superficialiter concepta, prout nempe ipsam imaginamur*. — Leibniz montre que l'étendue ne peut pas être substance, mais pour Spinoza cela n'est vrai que de l'étendue imaginative. L'étendue conçue, c'est l'étendue idée éternelle, fondement éternel de toutes les idées. Maintenant [66] pourquoi les parties, les modes existent-ils nécessairement ? C'est que sans eux, sans les affections, les rapports, il serait impossible d'arriver à la conception de l'attribut-substance. Ainsi ce n'est que par les idées des affections du corps que l'âme arrive à connaître son essence ; ainsi encore l'âme conserve dans la vie éternelle son rapport à la vie sensible ; elle reste l'idée du corps, mode de l'étendue ; la nécessité qui lie les deux faces de l'être, infini et fini, et qui est réciproque, qui explique la déduction des modes (création) inintelligible à L. M. (epist. 69 et 71), auquel Spinoza fait des réponses inintelligibles et provisoires, est au fond cette nécessité psychologique. C'est une nécessité de fait. Spinoza n'en connaît pas d'autre ; on ne pourrait atteindre le concept de l'étendue sans les affections, sans les sensations, mais elle n'en est pas moins quelque chose à part, et l'être vrai, substance-attribut ; c'est qu'elle seule apparaît à l'esprit comme néces-

saire par elle-même ; cette nécessité en fait l'éternité qui n'est pas dans le temps (*Cogit.*, 1, 4 ; II, 1).

Lettre XXIX à L. M. — Ni l'étendue substance (infini), ni l'étendue *modes conçus suivant l'existence*, c'est-à-dire dans l'enchaînement causal, ne sont divisibles. L'étendue (id. la durée) n'est divisible que dans le mode conçu suivant l'essence seulement ; il peut ainsi, sans perdre son essence, être conçu plus grand ou plus petit ou divisé en parties, tant selon l'étendue que selon la durée ; mais alors on a l'étendue abstraite et superficielle telle que nous l'imaginons, non l'étendue substance, telle que l'entendement seul peut la concevoir.

*
* *

Spinoza rationalise le christianisme, rationalisation lui-même du judaïsme.

JÉSUS, SAINT PAUL, SPINOZA

Saint Paul rationalise la régénération : il fait la théorie de cet état de l'âme qui la soustrait au péché. Cet état est une foi, c'est-à-dire un état intellectuel qui supprime matériellement la faculté de faillir. Il y a cette théorie dans Spinoza ; mais il ne reste pas à saint Paul ; tout en maintenant sa conquête, il la rattache à Jésus, il revient à Jésus, à une intuition directe ou sentiment : à la foi, il réunit l'amour comme inséparable, et c'est l'amour qui fait le miracle, et c'est de lui que tout part (voir premier dialogue : *amor quaerens intellectum*). Spinoza, [67] quoiqu'il fasse la théorie de la théorie (de saint Paul), revient à la nature, à l'immanence et immédiatité, c'est-à-dire à la religion. Saint Paul ne connaît le salut qu'à travers Jésus ; Spinoza le connaît en lui-même.

Le sentiment, c'est l'omniprésence de l'idée dans l'action, c'est cette extrême mobilité de l'âme qui fait qu'elle peut monter et descendre sans cesse, se tourner presque simultanément vers le divin et vers l'humain, ne jamais se laisser entraîner ni renoncer au perpétuel contrôle du tout sur la partie. L'entraînement d'une idée, d'une foi,

n’est que le substitut imparfait du sentiment, qui est la forme supérieure de l’intelligence : la vraie bonté, toujours douce et maîtresse d’elle-même, est inséparable de la plus haute forme d’intelligence servie par de belles qualités secondaires, ses instruments mécaniques, naturels. Cette harmonie, cette perfection qui fait les âmes purement religieuses et leur victorieux attrait se trouve dans Jésus et dans Spinoza, on peut dire aussi dans Socrate : ils sont surtout des âmes. Les Paul, les Augustin, les Luther sont surtout des esprits. Pascal, qui n’a pu s’élever jusqu’à cet idéal, l’a du moins senti, et son tourment est venu de ce qu’il n’a pu l’atteindre.

*
* *

Spinoza est contre la volonté, contre la force de l’éducation mécanique, de la discipline (Descartes), pour l’entraînement, mais purement rationnel, abstrait, non imaginatif et sentimental : contre Descartes d’une part, contre Platon de l’autre (imagination) et contre la religion (sentiment). Différence entre l’imagination et le sentiment (Th. Gautier, Musset). Voir chap. IV du *Theologico-Politicus*, début.

Sur la conclusion de Pollock. — Si Spinoza n’a été [compris] par personne tout entier, cela tient à l’extrême condensation et puissance synthétique de sa pensée, puissance que ne peuvent égaler la plupart des esprits qui l’abordent. Cette puissance consiste dans le pouvoir de percevoir dans un seul acte le rapport d’un nombre le plus grand possible de pensées. En développant cette synthèse, perçue dans un acte supérieur d’imagination (de même en tout, en musique par exemple, la puissance de l’esprit se mesure à l’étendue que peut prendre cette synthèse, et il se peut que la rapidité plus ou moins grande de la pensée n’ait pas d’autre cause et se ramène ainsi à la force d’étendue de l’imagination), un Spinoza conserve à travers son exposition analytique [68] le sentiment de la synthèse totale ; le lecteur ordinaire, non. Il ne voit dans Spinoza que des idées, c’est-à-dire des vues, des hypothèses, non le système, c’est-à-dire ce qui fait aux yeux du maître la vérité de l’idée ; ou il croit l’apercevoir, mais ce qu’il voit n’est qu’une amplification, sans mesure, ou plutôt un isolement d’une partie du système. C’est là ce qu’il rejette comme absolu. Les systèmes ne

sont tels, absolus, que vus dans une de leurs parties que l'on prend pour le tout ; en un mot, c'est dans les *idées* dont parle Pollock, telles qu'elles envahissent *tout entier* un esprit inférieur, que loge l'esprit de système, non dans les grands esprits systématiques qui les mettent à leur place dans l'ensemble où elles se concilient, en se limitant et s'enfermant dans leurs vraies proportions. C'est faute de puissance systématique qu'un esprit est absolu : l'[esprit de] système, c'est-à-dire la puissance en étendue profonde (l'étendue) de l'esprit est le meilleur préservatif de l'esprit d'absolu. Les absolus, ce sont les sectateurs des *idées*, non des idées. Ce sont ceux qui cherchent dans Spinoza le matérialisme, ou l'athéisme ou le panthéisme, comme si aucune de ces choses pouvait s'y trouver. M. Pollock a raison de dire qu'il n'y a pas de système en ce sens dans Spinoza. Ces prétendus systèmes ne sont que les abstractions par lesquelles les disciples ont perçu et nommé les êtres vivants, concrets, compliqués, insaisissables à eux dans leur ensemble qu'étaient les philosophies des maîtres. Chez ceux-ci il n'y a pas de système (*ens rationis, universum*) au sens vulgaire, et répondant à la nomenclature vulgaire, désignation artificielle. Il n'y a que des philosophies ou plutôt des philosophes (voir *Logique de Kant*).

Ce sont les Cousin qui parlent de systèmes et nomment leur système (?), et la foule de gens qui ne connaissent des systèmes que les noms, par les journaux.

III. — CRITIQUE DU SPINOZISME

Suivant Saisset, c'est l'idée de la personnalité qui seule peut sauver le monde moderne, qui seule est une force morale. Cette idée est au contraire le dissolvant par excellence ; et c'est l'idée spinoziste [qui est une force morale], l'idée de la science intégrale, poussée jusqu'à l'absolu et permettant à l'âme entière de se faire un point d'appui et un levier dans l'idée et dans le sentiment de l'unité intégrale, c'est-à-dire d'une religion scientifique.

[69]

*

* *

Dualisme de Spinoza. — Trop peu moniste encore. Il n'y a pas parallélisme, mais dépendance ; unité (idéalisme faisant physique représentation du moral).

Spinoza a tort d'isoler l'*imagination* de l'entendement.

On doit reprocher à Spinoza d'avoir trop séparé Dieu de la nature, de n'avoir pas assez divinisé les modes, œuvres de l'*imagination*. La vie n'est pas dans les pures idées, éléments abstraits, conçus comme éternels, des sentiments, mais dans ces sentiments mêmes. La vraie théorie n'est pas celle de la vie de l'élite, que fait Spinoza, mais celle de la vie de tout le monde ; celle non plus de l'idée éternelle venue d'en haut, dont la connaissance est identique avec la grâce, c'est celle des avatars successifs de l'idée venue d'en bas, des sentiments, idées provisoires, auxquelles la foi-obéissance, que Spinoza déclare ne pas comprendre, s'attache, et qui fait que l'humanité, sans se sauver dans les individus, se sauve dans l'ensemble.

La connaissance n'en peut être qu'empirique.

C'est là la vraie cause immanente.

Il y a une théorie de l'imagination qui manque dans Spinoza.

*

* *

Les deux prises qu'offre Spinoza lui-même sur son système sont :

1° L'aveu formel (chap. XV du *Théol.-Polit.*, note 27, et chap. IV) que la raison ne peut pas démontrer l'*insuffisance* [33] de la religion pour faire son salut, c'est-à-dire qu'*on peut* faire son salut, atteindre la béatitude, sans être arrivé à rectifier son entendement. Il s'ensuit qu'entendre n'est pas l'acte principal de l'esprit, ou qu'il y a quelque autre

33 Le texte de la *Revue de Métaphysique* porte : la *suffisance*, terme peu vraisemblable.

manière d'entendre encore supérieure à celle qu'il comprend comme la vraie, et dont la forme est la nécessité (éternité).

Pourquoi la religion (foi) ou la perpétuelle vertu sans entendement rendent-elles l'homme heureux comme la droite raison ? C'est peut-être que la droite raison (scientifique) n'est qu'un moyen pour quelque chose de plus élevé, qu'elle donne, mais qui peut être obtenu autrement, directement, tout comme la connaissance rationnelle peut être atteinte sans passer par l'expérience, [70] quoique l'expérience en soit la voie naturelle. Le dédain que Spinoza professe pour la connaissance sensible, il est certain que l'homme de morale et de religion le professe pour la connaissance pure. Il est certain aussi qu'il y a deux manières d'obtenir la vertu, directement, naturellement, ou intellectuellement, comme terme et fleur d'une vie vouée à la connaissance (vertu du penseur).

Laquelle est naturelle ? N'est-ce pas celle qui n'est pas rationnelle, la vertu d'imagination, d'entraînement ? Spinoza la déclare nécessaire, mais dans l'intérieur de l'individu. Pourquoi pas d'individu, de mode à mode, c'est-à-dire imaginatif ?

Alors l'imagination aurait un rôle rationnel ; ses conceptions, dont Spinoza ne fait pas la théorie, comme étant sans valeur par elles-mêmes, en auraient une, auraient un principe présidant à leur construction dans chaque individu, le principe moral de l'accord désirable de tous les modes (beauté). Dans l'imagination se trouverait donc cet intérêt qui nous fait sortir de nous-même, qui nous émancipe de l'objet extérieur, de l'être, c'est-à-dire de l'égoïsme. Ἀγαθός ην. De là, la création (passage des attributs aux modes).

Manque absolu d'une théorie de la perception et de la sensation dans Spinoza.

Spinoza supprime ou plutôt néglige la vraie existence, imaginative. C'est le mysticisme *sémitique*, *abstrait*. Là est son point de jonction avec Descartes, le rapport du judaïsme avec la science (voir la brochure de Darmesteter ; race iconoclaste, anti-esthétique, *moderne*, anti-grecque et anti-aryenne).

2° La deuxième prise que Spinoza nous donne est sur cette question de la lettre LXXI à L. M.

*
* *

Immoralité de Spinoza. Il contient bien toute la matière de la vie morale, mais il y manque l'idée morale même, l'obligation. Spinoza propose un modèle de la nature humaine (voir fin de la préface de la IVe partie), mais entièrement facultatif. La vie morale, en définitive, dans son système, n'est qu'une dépendance toute relative à nous.

*
* *

Pour Spinoza le sage seul *jouit* de l'éternité, c'est-à-dire du sentiment de la nécessité de son être, de sa dépendance avec Dieu et le monde. La question est de savoir :

[71]

1° S'il n'y a pas de degrés dans ce sentiment : ainsi l'homme de science a bien aussi le sentiment de son union nécessaire avec le monde dans son ensemble, et surtout dans quelques-unes de ses parties, ce par quoi Spinoza mesure la connaissance de Dieu. De même le méditatif, le poète a quelque connaissance et surtout le sentiment (*sentit experiturque*, scol. de pr. 23, V) de sa société avec le monde et la loi nécessaire. Spinoza ne reconnaît pas que tout le monde soit *conscius sui*, *Dei*, *mundi*, mais seulement que tout le monde *sentit experiturque*. La question est précisément de savoir si :

2° Ce sentiment ne vaut pas la connaissance, et si la connaissance n'en est pas un simple mode et une traduction. En ce cas l'âme religieuse et morale par obéissance serait, comme le cœur nous le dit, aussi bien que l'âme philosophe, admise à l'immortalité, puisqu'elle a aussi bien qu'elle le sentiment de sa dépendance. Spinoza n'a connu qu'une des formes possibles de la vraie vie, mais celle-là il l'a connue dans sa vérité, car il a compris qu'en elle, c'est-à-dire dans la vie intellectuelle même, c'est le sentiment qui est la force motrice ; il a fait de la raison une religion ; il a même admis, sans le comprendre, qu'il y en avait d'autres possibles que celle-là, et il n'est pas douteux que s'il avait été dans l'une de ces autres, il eût pensé aussi être conscient de son salut, quoique peut-être par le secours de moyens artificiels ;

mais ces moyens, il les eût acceptés. Il est vrai qu'il n'eût plus été Spinoza alors, mais il n'en eût pas moins cru être en relation avec la vérité absolue.

Contre Cousin qui dit (cours de 1829) que dans Descartes on rencontre Dieu partout, et qu'il supprime l'homme (confusion de la volonté et du désir) et réduit le monde à peu de chose, — par un paralogisme et un anachronisme, certitude seulement indirecte de l'existence extérieure, et venant après l'autre, à la suite d'un raisonnement (ce qui est faux, Cousin prend un artifice de méthode pour une description de fait), — et ajoute dans sa deuxième édition (*Hist. de la philosophie* ou dans les *Fragments*) que cette absorption de l'homme en Dieu était le fait du XVII[e] siècle tout entier. Descartes et la science nouvelle, dans ce siècle de mathématiciens, n'avaient bien qu'une foi, qu'une religion tout abstraite, le culte du *démontré*, du *clair* ; et Spinoza est bien en ce sens fils de Descartes ou plutôt de son siècle, et si nous rencontrons l'idée de Dieu partout chez Descartes, comme le dit Cousin, c'est uniquement parce qu'elle est pour lui l'idée claire par-dessus toutes, et qui peut seule donner aux autres la plus grande clarté où elles puissent atteindre. [72] On peut dire que rien n'est moins religieux que Descartes (voir sa théorie des passions, pur mécanisme, et celle de la Volonté *libre*, quoi qu'en dise Cousin) ; et ce qu'il y a de non religieux dans Spinoza, on pourrait dire qu'il vient de lui.

Intelligence et Moralité. — Nulle proportion entre l'une et l'autre (si on prend l'intelligence au sens quantitatif). Heureux les simples ! Le sentiment moral peut exister à un bien plus haut degré chez tel ignorant que chez tel grand de l'esprit. On peut dire qu'il est de l'intelligence encore, de l'intelligence qualitative, qui évalue et ne mesure plus. Cette traduction est même la plus large, celle qui permet d'embrasser les formes inférieures, les approximations intellectuelles et esthétiques de la vie morale. Spinoza ne l'entend pas ainsi ; il pense au sens étroit que la moralité, ou, comme il l'appelle, la liberté et la béatitude, consistent dans l'intellection suprême, celle par laquelle nous comprenons une fois pour toutes et absolument le rapport d'union étroit et nécessaire où nous sommes avec le tout considéré dans son lien intérieur. Cet état ne comporte pas de degrés, on est ou on n'est pas dans la vie morale, dans la vie divine, et il est impossible de l'atteindre par un progrès continu, en partant d'en bas, en prenant sa vie

et le monde par le détail. Ni les passions ne peuvent être vaincues successivement et les unes par les autres, ni le progrès de la connaissance du monde, le progrès de la science et aussi de l'expérience sociale ne peuvent augmenter directement la moralité humaine. Cette moralité, il ne faut pas la confondre avec l'idéal moral, c'est-à-dire avec la conscience morale empirique, qui n'est rien aux yeux de Spinoza, puisque ce n'est pas d'elle que vient le salut, c'est-à-dire la force de lui obéir. C'est là le point délicat sur lequel doit porter la critique de sa doctrine. Est-il vrai que la culture, non pas intellectuelle pure, mais imaginative et esthétique, soit sans action sur la moralité ? Platon représente l'opinion contraire.

LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS SPINOZA

1) La substance est antérieure en nature à ses affections.

2) Deux substances à attributs différents n'ont rien de commun.

3) Des choses qui n'ont rien de commun ne peuvent être causes l'une de l'autre.

4) Deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent soit par la diversité des attributs de leurs substances, soit par la diversité de leurs affections.

[73]

5) Dans la nature (réalité), il ne peut pas y avoir deux ou plusieurs substances de même attribut.

6) Une substance ne peut être produite par une autre substance (corollaire : ni par quoi que ce soit).

7) Il appartient à la substance d'exister.

8) Toute substance est nécessairement infinie (sans quoi il y aurait deux substances, de même attribut). Scolie 1 : En effet l'infini est l'affirmation absolue. Scolie 2 : Il devrait être un axiome, car les modes peuvent, sans exister, être conçus, non la substance, qui est en elle-même et conçue par elle-même (Malebranche pur). De ce que son existence est aussi bien une vérité éternelle que son essence, suit la

démonstration directe de l'unité de la substance de même attribut. En effet, une définition ne pose pas un nombre déterminé d'individus, et l'existence de la substance résulte de sa définition ; donc elle ne comprend pas un nombre déterminé d'individus, c'est-à-dire qu'elle est unique avec un seul attribut (proposition très péniblement et longuement démontrée, car qu'il n'y ait absolument qu'une substance, Spinoza ne le démontre qu'en passant par la substance infinie, Dieu).

9) Plus une substance a de réalité ou d'être, plus elle a d'attributs. (Évident, dit-il, par la définition 4).

10) Chaque attribut d'une même substance doit être conçu par soi. — Scolie qui conclut de là qu'il ne faut pas conclure de la diversité des attributs à la pluralité des substances, et rejeter la possibilité des substances à plusieurs attributs ; en un mot qui justifie la définition 6 de Dieu.

Cf. scolie 1 de pr. 8 : « Quum infinitum sit absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae... »

Cf. la définition 8 : « Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. » Cf. définition 7 : « Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. »

Ainsi Spinoza objective simplement ses affirmations absolues, de même qu'il réalise les formes (substance, étendue) et les considère comme le véritable réel d'où le divers vient. Il y a deux manières de percevoir l'unité : la concevoir (abstraction vide au fond, schématique, subjective, égoïste), ou la sentir avant toute représentation. C'est ce sentiment de la co-existence du divers non mathématique qui est vraiment inventeur, et aussi objectivement désintéressé.

11) Par la définition 6, Spinoza définit Dieu : « Per Deum [74] intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. »

Son existence.

Première preuve. — S'il n'existe pas, par ax. 7, son essence ne comprend pas l'existence, ce qui est absurde par pr. 7 (parce que Dieu est une substance).

Ainsi Spinoza ne prouve pas ici l'existence de Dieu, mais l'existence de la substance. Ce n'est qu'une répétition de la pr. 7, ou plutôt, il passe ici du genre à l'espèce, de la substance en général à la substance absolument infinie, laquelle il a établi, par pr. 9 et 10 et surtout dans le scolie de pr. 10, être équivalente à l'idée de substance *constans infinitis attributis*, et n'impliquer pas contradiction, en quoi il ne fait que justifier sa définition 6 de Dieu.

Deuxième preuve. — Dieu existe nécessairement s'il n'y a aucune cause qui l'empêche d'exister.

Quand une chose existe ou n'existe pas, il faut qu'il y ait, dit Spinoza, une cause qui la fasse exister ou l'en empêche. Cette cause peut être en elle ou en dehors : en elle, c'est la contradiction (cercle triangulaire) ; en dehors, c'est l'ordre de la nature (pour les modes seulement). Cause intérieure ou extérieure dans le cas de l'existence de Dieu ? Extérieure, non, car elle devrait être de même nature (sans quoi nulle action possible) et alors Dieu existerait ; ni intérieure, car l'être absolument infini et souverainement parfait ne peut évidemment impliquer contradiction.

C'est la même preuve que la première, sauf que dans celle-là Spinoza dit : Dieu existe nécessairement, car il est substance ; et dans celle-ci : Dieu existe nécessairement, car il n'y a rien qui puisse l'ôter, vu qu'étant infini, il ne peut être contradictoire. Dans la première preuve, Spinoza sous-entend l'infinité et se fonde sur la substance ; ici il fait l'inverse, mais dans les deux cas le principe de l'argument est le même : *j'ai l'idée claire et distincte, non contradictoire, d'une substance absolument infinie* (donc elle existe nécessairement, car il est de l'essence de ce qui est conçu par soi (substance) d'exister). Plus simplement : *je conçois clairement et par soi un absolu infini* ; donc il

existe nécessairement, car cela seul peut ne pas exister, étant conçu, qui n'est pas conçu par soi.

— En un mot : nous concevons un en-soi infini ; rien ne peut le poser, ni l'ôter ; donc il se pose lui-même nécessairement.

[75]

— Ce qui revient à : le fini n'est concevable que par l'infini, et l'en autre chose que par l'en soi ; donc l'en soi infini existe par soi, est cause de soi, car la cause n'est rien que ce qui explique, et l'en soi infini s'explique par soi, et rien d'autre ne peut ni l'expliquer ni l'empêcher de s'expliquer.

Tout l'argument est dans cette phrase du scol. 2 de pr. 8 : « Mais la vérité des substances en dehors de l'entendement n'est pas ailleurs qu'en elles-mêmes, parce qu'elles sont conçues par elles-mêmes. Si donc quelqu'un disait qu'il a une idée claire et distincte, c'est-à-dire vraie, d'une substance, et que cependant il doute si une telle substance existe, ce serait vraiment comme s'il disait qu'il a une idée vraie, mais que néanmoins il doute si elle est vraie : un peu d'attention rend la chose évidente. »

Troisième preuve. — Il existe des choses finies (nous par exemple). Or elles sont substances ou dans une substance, c'est-à-dire qu'elles existent soit par elles-mêmes nécessairement, soit par autre chose qui existe par soi-même nécessairement ; de toute manière, il y a donc du nécessaire, qui sera le fini ou l'infini. Si c'est le fini, il aura plus de puissance, c'est-à-dire dans la langue de Spinoza, plus de réalité, que l'être absolument infini dont nous avons l'idée claire et distincte, et cela est absurde. (Autrement dit, nous avons l'idée claire et distincte de l'être absolument infini ; il s'agit de savoir si cette idée est celle d'un mode, *pouvant ne pas exister*, ou celle d'une substance, qui ne le peut pas, c'est-à-dire qui existe nécessairement ; mais (voir le scol. de pr. 8, tout le premier tiers), si elle est celle d'un mode, nous concevons ce mode par une substance, soit finie, soit absolument infinie. Dans le dernier cas la démonstration est faite ; dans le premier l'absolument infini est conçu par le fini, le plus par le moins, ce qui est absurde, car alors le moins deviendrait le plus.)

(En un mot, l'absolument infini est conçu, et aussi le fini ; ils ne peuvent l'être que comme reposant sur une substance ou étant cette substance ; si c'est l'absolument infini qui est la substance, il existe nécessairement ; dans l'autre cas il pourrait ne pas exister, mais alors même il n'en serait pas moins conçu et par le fini, ce qui est absurde.)

(Plus brièvement encore : le fini et l'infini sont conçus : lequel, contingent, par l'autre nécessaire ? Il serait absurde que ce fût l'infini : il est donc substance.)

Résumé des trois preuves. — Les deux premières établissent que nous concevons un en soi infini et que, comme tel, rien ne [76] peut le poser (1re) ni l'ôter (2e). La troisième s'en tient à la première proposition, et au lieu de l'avancer en la formant librement par le rapprochement de l'idée d'infini et de celle de substance, elle la prouve en partant de l'idée d'infini et en montrant qu'il faut un en soi et qu'il est absurde de supposer que cet en soi existant par soi ne soit pas cet infini, mais le fini (lequel *a posteriori* est admis exister).

Les principes communs de toutes ces preuves sont donc : 1° que nous concevons l'absolument infini clairement et distinctement ; 2° que tout ce qui est conçu, existant ou non, l'est par une substance qui existe, et nécessairement, par elle-même.

Ainsi Spinoza n'a pas à démontrer que le réalisme est le vrai, il le présuppose. Qu'il y ait de la substance, c'est ce qui est certain, par le fait seul qu'il y a de la pensée ; il s'agit seulement de savoir ce qu'est cette substance, de prouver qu'elle est absolument infinie, que ce n'est pas le fini qui est en soi et par soi.

Dans le scolie de pr. 11, Spinoza déclare que, s'il a démontré en dernier lieu l'existence de Dieu *a posteriori*, ce n'est pas qu'on ne pût donner cette même preuve, par la puissance d'exister, également *a priori* comme les premières, mais seulement pour en faciliter l'intelligence.

En effet les êtres tiennent d'eux-mêmes d'autant plus de force qu'ils ont plus de réalité, par conséquent d'autant plus de puissance d'exister : donc l'être absolument infini existe absolument. On fera peut-être difficulté de l'admettre, en remarquant que les choses ont d'autant plus de peine à exister et à se maintenir qu'elles sont plus

compliquées, ce qui paraît établir que les choses ont d'autant moins de puissance d'exister qu'elles ont plus d'essence ; mais ceci n'est vrai que des choses dont l'existence dépend de causes extérieures, tandis que dans notre preuve il n'est question que des substances, qui sont causes d'elles-mêmes, existant par leur essence. La perfection ici ne supprime pas l'existence, mais la pose : c'est l'imperfection seule, qu'une essence substantielle contient, qui peut faire douter de son existence.

Cette quatrième preuve, ou forme *a priori* de la troisième (par suppression de la comparaison avec le fini admis *a posteriori* exister), n'est que le principe de la troisième, et par suite des deux premières, mis en relief. Ce principe, c'est l'équation de l'essence substantielle (non modale) à l'existence par soi ou à la puissance infinie, c'est-à-dire absolue, pure et simple, d'exister. Par suite, l'infinité absolue de l'essence est identifiée à celle de la puissance d'exister, et celle-ci à l'existence absolue. « C'est pourquoi l'être [77] absolument infini, ou Dieu, tient de lui-même une puissance d'exister absolument infinie, et par suite existe absolument. »

Ainsi substance ou essence en soi = (par pr. 7) essence par soi, ou puissance d'exister, ou existence substantielle, par soi.

Et d'autre part, essence en soi absolument infinie = puissance d'exister absolument infinie = existence absolue.

Ainsi, essence en soi = existence par soi, et infini = absolu, infini se disant de l'essence (en soi) et absolu de l'existence ; l'absolue existence n'est que l'existence sans condition, c'est-à-dire par soi, n'y ayant rien en dehors d'elle.

Le défaut de la troisième preuve consiste en ce qu'elle établit une comparaison entre le fini et l'infini, et laisserait supposer que, pour les êtres finis aussi, la puissance d'exister est adéquate à l'essence, à la perfection que contient leur essence, ce que Spinoza nie formellement dans le scolie, où il ne reconnaît aux choses qui dépendent des causes extérieures *aucune* puissance d'exister.

Ce défaut se retrouve même dans la quatrième, où Spinoza établit la comparaison, non pas explicitement, extérieurement, avec le fini existant, modal, mais intérieurement, implicitement, avec un fini qui

serait essence en soi, substance : « Contra quidquid substantia perfectionis habet, etc. »

En réalité Spinoza identifie l'idée de fini à celle de mode, et celle d'absolument infini à celle de substance : voilà ce qu'il aurait dû mettre en vue dès le principe. L'être par soi ou par essence, la substance, c'est l'être absolument infini, et cette infinité ne fait pas qu'elle existe par soi infiniment, mais absolument, sans degré, car il n'y a pas là de degré possible : l'infinité, c'est l'absence de détermination modale, l'existence substantielle et par soi, toute pure.

A tous ses degrés, l'infinité a, pour Spinoza, ce sens, non selon la quantité, mais selon la relation : l'infinité dans un genre, c'est-à-dire dans un attribut, c'est pour lui l'indétermination dans l'intérieur de cet attribut, c'est-à-dire l'attribut même excepté.

Ainsi les propositions 9 et 10 : (plus chaque chose a de réalité ou d'être et plus elle possède d'attributs ; et : chaque attribut d'une même substance doit être conçu par soi) et le scolie de la dernière, par lequel est conclue la légitimité de la définition de Dieu, sont propres à entretenir la confusion entre le sens ordinaire du mot *infini* et le sens spinozien : car Spinoza a l'air d'y considérer l'infinité comme une grandeur numérique (« Quo plura attributa... ») et cependant, en d'autres endroits, il [78] écarte nettement cette idée que l'infini est un nombre. Cette tentative vers l'infini quantitatif paraît contredire l'explication qui précède, celle de ramener l'infini à l'indéterminé. La contradiction n'est qu'apparente, ou plutôt ici, comme dans le scolie de pr. 11, les expressions de Spinoza peuvent être rectifiées et dans le même sens. Ces attributs infinis (il ne dit pas en nombre) qui constituent l'infinité de la substance, c'est l'indétermination dans la prédicabilité, ou la prédicabilité indéterminée, c'est-à-dire le fait que cette capacité de s'exprimer en attributs est absolue dans la substance, qu'elle n'est déterminée par rien, qu'aucune pensée particulière, aucune expérience, ne saurait la définir, la circonscrire.

La substance est donc, pour Spinoza, infinie à deux titres qu'il n'a pas distingués, l'un négatif, l'autre positif. Elle est infinie : cela veut dire d'abord qu'en elle-même elle échappe, comme placée au-delà, à toute détermination modale, c'est-à-dire à toute limitation. C'est ce qu'exprime la prop. 1 : « Substantia prior est natura suis affectionibus » ; ce ne sont pas ses modifications qui la font être.

Cependant la substance a une puissance absolue, c'est-à-dire non modale, de s'exprimer en attributs, c'est-à-dire que son indétermination n'est pas négative, abstraite, mais positive, qu'elle est une réalité absolue, inépuisable, qu'elle est la prédicabilité absolue.

C'est le second sens auquel la substance est infinie. Nous verrons tout à l'heure qu'elle l'est encore à un troisième : au sens de l'absolue modificabilité.

Ainsi chacun des degrés de son abstraction, modificabilité absolue, prédicabilité absolue, substantialité pure ou absolue, Spinoza le caractérise, en le descendant, par le terme d'infini auquel il fait toujours signifier la même chose, savoir qu'il est absolu, qu'il ne relève de rien que de lui-même, exprimant une propriété de l'être qui ne saurait être expliquée par autre chose, par le dehors.

Autrement dit, chacun des degrés de son abstraction a évidemment pour nous sa base empirique dans le précédent ou inférieur ; celui-ci est pour nous la condition, au moins subjective, de celui-là. Spinoza se plaçant au point de vue opposé, dans l'être en soi, par soi, et pur, selon lui condition première de la pensée et de tout objet de la pensée ou de toute réalité, *ce qui est équivalent à ses yeux*, partant de la liaison absolue de l'être en soi et par soi avec la pensée, est obligé d'expliquer chacun des degrés inférieurs comme une manifestation ou réalisation [79] absolue du supérieur, absolument indépendante du plus inférieur. C'est ce que signifie le terme d'infini. Il traduit simplement le caractère déductif du système, sa répudiation de tout empirisme en dépit de l'admission de toute l'expérience. Il démarque pour ainsi dire cette origine et exprime la pensée de Spinoza supprimant les limites empiriques, accidentelles du fait, lui retirant en un mot son caractère empirique et y voyant une nécessité ou réalité absolue. C'est la déclaration du caractère absolu du fait en dépit de son origine au point de vue subjectif. Cela est vrai, même du fait proprement dit ou mode, dont la nature est d'être déterminé, conditionné par un autre mode ; car il faut distinguer entre sa nature absolue comme manifestation de la modificabilité absolue (= infinie), et sa nature relative et particulière, autrement dit quantitative, par laquelle il est partie circonscrite du tout modal de l'attribut. Le tout modal est donc infini en deux sens, au sens établi plus haut, d'absolu, et au sens quantitatif, numérique. L'attribut possède la modificabilité absolue : tout mode l'exprime et, comme tel, a une essence *infinie*, est inhérent à la substance. En outre cette modi-

ficabilité s'exprime, en un nombre indéfini, inassignable, de modes solidaires, dépendant les uns des autres, et tout mode à ce point de vue est fini.

Ce quatrième sens du terme infini paraît correspondre pour le mode à ce qu'est le deuxième pour l'attribut ; mais il y a un abîme, et c'est vraiment ici que l'infinité numérique, c'est-à-dire l'indéfini, commence. En effet les *infinita attributa* sont inempiriques et insolidaires ; on ne saurait les compter et ils ne composent pas un tout. Chacun d'eux est un monde à part qui n'est uni aux autres que par le lien de son inadéquation à la nature pure de la substance, lien qui n'a rien de quantitatif, de numérique.

Pour parler strictement, le quatrième sens du terme infini n'appartient pas au même genre que les trois premiers. Ceux-ci n'étaient que des modes du sens d'absolu, tandis qu'il signifie la détermination, la circonscription indéfiniment continuée. Les premiers s'appliquent à la substance ; il ne s'applique qu'au *tout modal* de l'attribut.

Comme il a été dit au début, Spinoza ne sépare pas le premier sens du second, l'infinité de la pure substance, en tant que telle, de la prédicabilité absolue. Dans la preuve par la puissance d'exister, sous sa double forme, l'identification est frappante ; c'est l'infinité au premier sens, de puissance absolue d'exister, ou d'existence absolue, qui en est le vrai fondement ; mais [80] l'autre infinité, la prédicabilité absolue, est considérée au fond par Spinoza comme l'équivalent, la simple et stricte traduction de l'existence par soi ou absolue, quoiqu'il pense progresser en passant de la première (établie dans pr. 7) à la deuxième (établie dans pr. 11). Par suite, dans la troisième preuve, sous ses deux formes, il est naturel qu'il prétende retrouver l'infinité 1 dans l'infinité 2, qu'il considère comme en étant l'élément. L'apparence paralogique vient de ce qu'il semble y avoir dans l'infinité 2 à la fois plus et moins que dans 1 ; plus, savoir l'infinité quantitative ; moins, savoir l'existence absolue. En réalité, il n'y a ni plus ni moins, mais la même chose ; il n'y a de part et d'autre que l'absolue existence, mais sous deux points de vue différents, que Spinoza considère comme inséparables et également légitimes, l'absoluité pure et l'absolue prédicabilité : c'est-à-dire qu'il est également certain pour lui qu'il y a un en soi et par soi indépendant de toute détermination modale, et qu'étant réel

ce par soi n'est pas un indéterminé [34], mais au contraire un qualifié absolu ; ces deux notions : absolu ou absolument existant, et absolument qualifié, sont pour lui au fond adéquates l'une à l'autre ; mais il a dans la forme, dans l'expression, le tort de laisser croire, et même de se laisser croire, que les deux notions ne se recouvrent pas, et que de l'une à l'autre la progression existe. Comme toujours, l'intuition chez lui est infaillible ; mais il se donne, dans la déduction, l'apparence de se tromper, et cela parce qu'il ne se fait pas, malgré la justice qu'il rend à l'intuition, une idée suffisamment critique de ce que peut en réalité la déduction, et de sa nature (ce qu'établissent les lettres à Tschirnaus). L'analyse critique n'est pas encore chez lui poussée assez loin, bien qu'il ait une intuition critique singulièrement puissante.

Par cette explication, on se rend compte non seulement de l'apparence paralogique de la troisième preuve, mais encore de la lacune que l'on remarque entre pr. 7 et pr. 11 dans le passage de la substance à la substance infinie. Ici comme souvent Spinoza a raison dans le fond, tort dans la forme, ou plutôt, si sa pensée est exacte, l'expression qu'il en donne n'est pas irréprochable.

Un critique de Spinoza dit : Troisième preuve : « Si Dieu n'existe pas, les êtres finis qui existent auront plus de puissance que l'être infini. » Oui, si jamais l'existence d'un être, quel qu'il soit, pouvait être rapportée à la puissance de cet [81] être. Mais comment une puissance non encore existante, c'est-à-dire un simple possible, pourrait-elle être la cause du réel ?

C'est là un véritable contresens sur la langue et la pensée de Spinoza. Le principe de sa philosophie est principalement la négation d'une puissance placée au-delà de l'être et dont il sortirait. Il n'y a pour lui que l'être, et l'être nécessaire ou en soi est le fond de l'autre. Point de puissance au sens ordinaire, une seule puissance d'exister, absolue, sans degré, comme il l'explique dans le sc. de pr. 11, celle de l'être absolument infini, ou substance, et elle est identique à l'existence absolue, loin d'être antérieure à l'existence. Spinoza nie la puissance dans les modes et ne l'admet dans la substance qu'au sens d'existence nécessaire. La critique ne vaut donc que contre les mots, non contre l'idée, qu'elle méconnaît. Ce qui l'occasionne c'est que Spinoza

34 Conjecture plus vraisemblable que : un déterminé (texte de la *Revue de Métaphysique*).

conserve et emploie certains mots qui n'ont plus pour lui en permanence leur sens ordinaire. Ils l'ont seulement dans ses énoncés, c'est-à-dire avant l'analyse. C'est que les notions correspondantes ne sont pas pour lui résolues à l'état fixe. En les démontrant, il croit de bonne foi les maintenir et par suite acquérir quelque chose, tandis qu'il les résout simplement dans son intuition fondamentale, à laquelle elles n'ajoutent rien ; il croit construire et il défait. Ses énoncés redisent en d'autres termes, moins exacts, la même chose que ses propositions antérieures et ses axiomes. Il est dupe, en les formulant, des termes nouveaux qu'elles introduisent et croit qu'ils recouvrent des notions nouvelles ; si cela était, ses raisonnements seraient des paralogismes puisque la démonstration, pour être légitime, doit aboutir à des intuitions au sens de Kant, ou à des expériences, et qu'en dehors de ces deux cas dont l'un se présente dans les sciences abstraites, l'autre dans les sciences concrètes, ou bien la démonstration est illusoire, ou elle aboutit, comme ici, à une identification de définitions. Spinoza se borne à ramener ces termes nouveaux à la signification des premiers, et les propositions qu'il paraît déduire, il ne fait que montrer en elles des formes synonymes des propositions fondamentales, ou plutôt les faire rentrer dans l'intuition première qui comprenait tout et qu'il analyse ; car il n'en avait pas donné de prime abord une définition adéquate, mais l'avait définie seulement par un de ses éléments ou une de ses formes ; il amène ensuite l'esprit à se représenter les autres comme de simples équivalents. Idée de puissance et idée d'infini, simples équivalents de l'idée de substance, quoique Spinoza paraisse les prendre au sens ordinaire, admettre l'infini comme quantitatif, simple extension du fini, [82] et la puissance comme un possible qui soutiendrait, co-extensif, le fini même, ce qu'il n'admet pas ; il démontre les trois fois par la substance, dont il rattache inconsciemment l'idée aux deux autres, simples traductions.

Il y a donc dans Spinoza toute une critique latente, ou plutôt préparée, prête à sortir. Sa déduction n'est que le développement d'une intuition, dont le noyau, la substance, est l'idée même de l'être en soi et conçu par soi, ce qu'il considère déjà comme identique. Si on la rapproche (déf. 3) des axiomes 1 et 2 : (tout ce qui est est en soi ou en autre chose, et : ce qui n'est pas conçu par autre chose doit être conçu par soi) et des autres, il est évident que l'intuition primitive de Spinoza consiste dans cette idée aperçue comme subsistant en elle-même et

constituant le fond de tout ce qui est. Dès lors sa démonstration ou plutôt ses démonstrations ne sont plus que des commentaires, des traductions, dans le langage courant de la philosophie, tant de l'idée que du principe. Chaque traduction de l'idée en est une détermination et à chacune se rattache une forme spéciale du principe. Substance devient cause de soi, identique à existence absolue, et les premiers axiomes sur la substance prennent la forme de celui-ci : la substance est cause de soi, existe par soi, absolument. Puis vient l'idée d'infini : elle est encore pour Spinoza, sous ses deux formes, un équivalent de celle d'être en soi conçu par soi. Aussi rattache-t-il directement dans pr. 8 l'idée d'infini, au sens négatif d'indéterminé, à celle de substance ; il fait la même chose dans la première démonstration de l'existence de Dieu, de la proposition 11, pour l'idée d'infini positif ou d'être absolument infini. Les propositions 9 et 10 servent à justifier cette idée : pr. 9 (quo plus realitatis, eo plura attributa) introduit la quantité ou plutôt la détermination dans la notion négative d'infini substantiel, et pr. 10 (unumcumque attributum per se concipi debet) y maintient l'unité, c'est-à-dire que ce qui se trouve introduit, ce n'est pas le nombre, mais l'absolue détermination. La proposition 11, dans la première preuve, établit que cet être existe parce qu'il est substance et que la substance d'après pr. 7 existe par soi. Elle ne fait donc que résumer 7, 8, 9, 10. Ainsi la première preuve de l'existence de Dieu procède par développement de l'intuition de la substance. Elle y implique celle de l'infini.

La deuxième, au contraire, est fondée sur celle de l'infini (souverainement parfait) que rien ne peut empêcher d'exister : c'est-à-dire qu'elle procède par développement de l'intuition d'infini, identifié à non contradictoire, par l'intermédiaire [83] inconscient de indéterminé ou de en soi ; dans cette intuition, Spinoza fait apercevoir celle de substance. En effet, le principe dont il déclare partir, savoir qu'il doit y avoir pour toute chose une cause donnée soit de l'existence, soit de la non-existence, n'est pas le vrai principe générateur de la preuve. Il laisse en effet supposer celui-ci : toute chose existe, à l'existence de laquelle nous ne connaissons pas d'empêchement, ce qui est faux ; et cet autre, également faux : toute chose existe que rien n'empêche d'exister. Ces deux principes sont vrais de l'infini, non du fini, et Spinoza a le tort d'établir ici, comme dans la troisième preuve, entre l'infini et le fini un rapprochement qui n'est pas, au fond, dans sa pensée.

Il est clair que de ce que nous ne connaissons pas de cause qui empêche une chose finie d'exister, il ne s'ensuit pas qu'elle existe ; au contraire cela s'ensuit dans le cas de l'infini : la cause en est que lorsque nous le savons, c'est que nous savons qu'il ne peut rien y avoir qui l'empêche d'exister. De sorte que la vraie forme du principe, c'est qu'une chose existe nécessairement, ou, plus strictement, par soi (car, selon cette démonstration même, tout ce qui existe existe nécessairement) quand elle est telle, non qu'il *n'y a pas en fait*, mais qu'il *ne peut pas y avoir*, de cause qui l'empêche d'exister. Or il n'y a qu'un seul être, l'infini, auquel ce principe puisse s'appliquer, de même que dans la troisième preuve il n'y a qu'un seul être, la substance (scol. : *contra quidquid substantia perfectionis habet nulli causae externae debetur*), qui ait de soi quelque force d'exister, et le seul qui en ait en a infiniment. Or, quand un principe que l'on pose n'a ni ne peut avoir qu'une application, il est clair qu'il ne peut avoir été tiré que de cette application même, qu'il n'est que l'équivalent strict de l'intuition qu'elle contient. Autrement dit, par la preuve 2, Spinoza ne fait qu'exprimer *la liaison qu'il aperçoit entre l'idée d'infini et celle de l'impossibilité d'être exclu de l'existence*. La question est de savoir si cette impossibilité est une cause d'existence ou un effet de l'existence, et la solution de cette question n'est pas impliquée dans le fait de cette liaison ; pour mieux dire, la question est de savoir si l'infini existe parce que rien ne l'empêche ni ne peut l'empêcher d'exister, c'est-à-dire s'il possède cette propriété antérieurement à l'existence, ou si au contraire rien ne peut l'empêcher d'exister, parce qu'il existe nécessairement et qu'il est l'existence même, autrement dit, si c'est son existence qui rend tout obstacle à elle-même impossible. C'est le dernier qui est le vrai pour Spinoza lui-même. L'infini à ses yeux n'est autre chose que l'existence par soi considérée à la fois comme indéterminée en elle-même [84] et comme principe immédiat de toute détermination. Il existe parce que rien ne peut l'empêcher d'exister ; mais si ceci même est vrai, c'est parce que ce qui n'est pas lui vient de lui, n'est que par lui et ne saurait lui faire obstacle. La véritable intuition qui est au fond de cette seconde preuve est donc encore celle de substance, impliquée comme élément dans celle d'absolument infini, ou pour mieux dire identique. L'absolument infini ou parfait pour Spinoza, c'est l'absolument existant, c'est-à-dire ce qui existe sans condition, sans détermination, en soi, par soi. Pensant l'infini, Spinoza ne le pense pas moins existant, et par soi, que quand il pense la substance ;

à dire vrai, c'est elle qu'il pense sous un autre nom : cette seconde preuve, comme la première, ne fait qu'exposer les déterminations qu'il implique dans cette intuition primordiale ; car une intuition n'est pas une contemplation passive, mais un jugement à plusieurs termes, intuitif en ce seul sens qu'il est ultime, fondé sur lui-même. Cette preuve est une première forme spinozienne de l'argument ontologique : la suivante en est une autre. Celle-ci est directe ; celle-là indirecte, mais seulement dans la forme.

La troisième preuve, contenue dans la proposition 11 sous sa forme *a posteriori*, et, dans son scolie, sous la forme *a priori*, donne lieu aux mêmes conclusions. L'idée nouvelle qu'elle introduit est celle de la puissance d'exister. Sur cette idée Spinoza raisonne comme sur celle d'impossibilité d'être exclu de l'existence, dans la preuve précédente. Il semble d'abord qu'il en admette des degrés, tandis qu'au fond il le nie, et d'une manière expresse. Plus une chose, dit-il, a de réalité, plus elle tient de soi de force et par conséquent de puissance d'exister ; donc l'être absolument infini existe absolument. Mais plus loin il déclare que la substance seule possède la puissance d'exister ; les autres choses, celles qui dépendent des causes extérieures, n'en ont aucune. Ici donc la notion et le principe sur lesquels la preuve s'annonce comme fondée, celle de puissance d'exister, et le principe qu'une chose en a d'autant plus qu'elle a plus de réalité, sont, non pas premiers, mais dérivés d'une notion et d'une intuition dont ils sont l'équivalent strict, qui est leur unique application possible. La puissance d'exister, c'est l'infinité substantielle ou la substance considérée en elle-même, dans son indépendance par rapport à ses déterminations et en même temps dans le fait qu'elle les produit nécessairement, deux traits essentiels de la substance, c'est-à-dire du Dieu de Spinoza ; cette puissance d'exister ne se trouve que dans un seul être, l'être parfait ou absolument infini, dont l'infinité ou la perfection [85] ne consiste pas dans autre chose que dans cette puissance même ; autrement dit, le principe de la preuve, c'est que l'être dont l'essence est infinie, parfaite, a une puissance infinie, c'est-à-dire absolue, d'exister, c'est-à-dire qu'il a purement et simplement la puissance d'exister.

Mais cette fois encore la même question se pose que pour la liaison sur laquelle repose la deuxième preuve entre l'idée d'absolument infini et celle de l'impossibilité d'être exclu de l'existence. L'idée de la puissance infinie d'exister est-elle en soi, et dans la pensée de Spino-

za, immédiatement liée à celle d'absolument infini, ou n'est-ce pas plutôt celle d'existence nécessaire, dont l'autre ne serait qu'une conséquence, ou, pour mieux dire, une pure traduction ? C'est le dernier qui est le vrai. L'absolument infini est pour Spinoza l'*être* parfait, absolument infini. Cette infinité, cette perfection, c'est l'existence même, l'existence en soi et nécessaire qui en fait un être, et la puissance infinie d'exister n'en est que la traduction en langage métaphysique commun, l'équivalent scolastique. « Et ainsi l'être absolument infini, dit Spinoza dans le scolie de pr. 11, c'est-à-dire Dieu, tient de soi une puissance d'exister absolument, et, en conséquence de cela, existe absolument. » Au lieu de *qui propterea*, c'est *qui scilicet* qu'il devrait dire. D'ailleurs il emploie *propterea* en ce sens à l'avant-dernière phrase de la deuxième preuve : *quae propterea contradictionem involvunt*. Il ne veut pas dire que la contradiction dans la nature divine serait l'*effet* de la présence en elle d'un empêchement à l'existence, car les deux choses, selon ses principes, n'en feraient qu'une. En réalité, dans les deux cas, ce que Spinoza veut rendre, c'est un simple rapport de nécessité, une liaison. Le rapport causal n'est rien pour lui en dehors de la liaison des notions.

En résumé, la véritable intuition fondamentale de la preuve 3 comme de la preuve 2, c'est celle d'absolument infini lié à absolument existant. Spinoza paraît dans celle-ci s'appuyer sur l'idée d'impossibilité plus ou moins parfaite d'être exclu de l'existence, dans celle-là sur celle de puissance plus ou moins grande d'exister, et les deux preuves se laissent reconnaître l'une comme le dehors, l'autre comme le dedans d'un même argument : Dieu existe, parce qu'il a une puissance infinie d'exister, ce qui est la preuve 3, dont la preuve 2 : Dieu existe parce que rien ne peut l'empêcher d'exister, est comme la contre-épreuve ou l'*épreuve négative*. Cette solidarité des deux preuves apparaît dans ce fait que toutes deux aboutissent à la même idée et se concluent de la même idée : « Ainsi donc, dit la preuve 2, puisqu'il ne peut y avoir en dehors [86] de la nature divine de raison ou de cause qui l'empêche d'exister, elle devra exister nécessairement, pourvu qu'il n'y en ait pas dans sa nature même, c'est-à-dire qu'elle n'implique pas contradiction. Or soutenir cela de l'être absolument infini et souverainement parfait serait absurde. Donc il n'y a ni en Dieu ni en dehors de Dieu aucune cause qui supprime son existence, et par suite il existe nécessairement. » Et la preuve 3 (fin du scolie) : « Donc

la perfection d'une chose n'en supprime pas l'existence mais au contraire la pose, et par suite nous ne pouvons être plus certains de l'existence d'aucune chose que de l'être absolument infini ou parfait, c'est-à-dire de Dieu. Car puisque son essence exclut l'imperfection et renferme la perfection absolue, par cela même elle supprime toute raison de douter de son existence, et donne à son sujet la plus grande certitude possible, ce qu'un peu d'attention suffira, je crois, à rendre sensible. »

Ainsi, des deux parts, l'argument est le même. L'infini existe parce que rien ne peut l'empêcher d'exister, et ceci est vrai parce qu'il exclut de soi toute imperfection, entendons toute détermination, quoiqu'il produise toute détermination au-dehors, et comme autour de soi, c'est-à-dire parce qu'il est l'être en soi et par soi, la substance. Il n'y a donc véritablement dans les preuves spinoziennes de l'existence de Dieu que deux notions en présence, celle de substance et celle d'absolument infini ou parfait, et l'intuition qui en perçoit la solidarité. Allant dans le raisonnement qui développe cette intuition, de la substance à l'absolument infini, on a la première preuve ; faisant l'inverse, on a la seconde ou la troisième, suivant qu'on présente l'argumentation sous sa forme indirecte, extérieure, ou sous sa forme intérieure et directe.

[87]

Célèbres leçons et fragments

ÉCRITS DE JULES LAGNEAU

DE LA MÉTAPHYSIQUE [35]

Retour à la table des matières

…

Telles sont les conclusions de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Comme on le voit, son livre est un triple panégyrique, d'Aristote, de la philosophie, du cartésianisme, et en présente tous les caractères. On a mauvaise grâce à disputer avec un panégyrique : cette sorte d'ouvrage a son but, ses conditions, sa mesure à part. Une analyse minutieuse faite avec les expressions mêmes de l'auteur rend d'ailleurs une certaine critique assez inutile. Un certain nombre de points méritent cependant d'être relevés, et nous essayerons d'en dire notre avis.

Tout d'abord, si l'on ne songeait au caractère que l'auteur a voulu donner à son livre, ne s'étonnerait-on pas que toutes les réserves formulées par lui, chemin faisant, sur la philosophie d'Aristote, ne l'aient pas conduit à résumer son impression sous une forme moins exclusivement admirative ? Il y a là, en apparence au moins, une contradic-

35 Les pages reproduites ci-dessous forment la seconde partie du compte rendu (paru dans la *Revue Philosophique* de février 1880) d'un livre récent de Barthélemy Saint-Hilaire : *De la métaphysique, sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science, pour servir d'introduction à la Métaphysique d'Aristote*. — Dans la première partie, presque aussi longue que celle-ci, Jules Lagneau, avec une probité scrupuleuse, qui n'exclut ni les raccourcis magistraux ni même une sorte d'humour presque insaisissable, expose point par point les thèses spiritualistes de l'auteur. (M. A.)

tion, sur laquelle il aurait été intéressant d'entendre M. Barthélemy Saint-Hilaire s'expliquer. S'il est vrai qu'Aristote s'est mépris sur le vrai sens du platonisme qu'il a si vivement traité, si sa théorie de la substance est plus logique, plus grammaticale même que métaphysique, si l'on en peut dire autant de sa théorie des quatre causes, s'il ne reste guère à louer dans son grand ouvrage que ses théories du principe de contradiction, de la finalité universelle et du moteur intelligible, ne pourrait-on tirer de là quelques éclaircissements sur son système et sur sa personnalité philosophique ? Aristote fut avant tout un grand logicien et un grand savant. Quant au [88] philosophe, on le caractériserait assez bien peut-être en disant que, lorsqu'il composait sa métaphysique, il faisait encore de la logique et de la science à sa manière, une science et une logique prolongées. Jamais il ne sépara nettement ces deux domaines, disons mieux, ces deux aspects du savoir humain, la science et la philosophie, si nettement séparés par son maître. Il semble que la différence des deux systèmes est là tout entière. Faute de le voir, on ne saisit bien ni la raison ni la portée des critiques d'Aristote contre une philosophie mère de la sienne, et si voisine en apparence. Mais entrons dans cette discussion.

Les idées sont-elles en dehors des choses, comme Aristote le soutient dans son interprétation du platonisme, ou dans les choses, comme l'affirme M. Barthélemy Saint-Hilaire ? Ni l'un ni l'autre peut-être, et la question de la transcendance ne se posait pas pour Platon. Le fond de sa pensée, oserait-on dire, n'était pas que les idées existent en dehors de l'esprit, dans les choses ou au-dessus d'elles, mais dans l'esprit même ; elles n'en étaient pas moins à ses yeux la vraie réalité de ces choses, leur réalité pour l'esprit, qui par elles se les explique, en les rattachant à sa nature, la nature morale. Platon n'est pas, comme les physiologues et les idéalistes qui l'ont précédé, ni comme Aristote et les métaphysiciens qui l'ont suivi, un théoricien de l'objectif, mais du subjectif ; il ne fait pas une physique, c'est-à-dire une étude élémentaire des choses considérées en elles-mêmes, dans l'existence matérielle, indépendante, que la pensée leur suppose ; ni une métaphysique, c'est-à-dire une explication absolue de ces choses par leurs principes également objectifs ; ce qu'il fait, c'est une dialectique, c'est-à-dire une psychologie rationnelle et morale, une étude analytique des choses dans l'esprit, de la connaissance qu'il en prend, de l'explication qu'il s'en donne, conformément à sa propre nature.

Ce que sont les choses ou plutôt ce qu'elles ont l'air d'être, dans leur devenir extérieur, c'est affaire au physicien de le chercher ; Platon ne s'en soucie pas. Il dédaigne cette science où l'esprit n'apprend point ce qui l'intéresse, le rapport des êtres, ou plutôt des idées, avec lui-même, avec son principe, le bien, c'est-à-dire leur explication, leur réalité vraie, leur valeur. Car les choses ont deux sortes d'existence, l'une sensible, c'est-à-dire obscure, opaque, impénétrable, sur laquelle la pensée est sans prise (άπορώτατον, ἄμυδρον, δυσώραστου, δυσάλφτατον), l'autre intelligible, qui ne consiste pas dans ce qu'elles sont, mais dans ce qu'elles valent, c'est-à-dire dans ce qu'elles sont pour l'esprit : c'est en lui seulement qu'elles ont cette existence, qui ne se compte, ni ne se pèse, mais qui, supérieure [89] au nombre, suppose une mesure à part, subjective, l'amour, sentiment de la perfection.

D'une certaine manière, on peut donc soutenir que Platon est dualiste, partisan de la transcendance ; ces expressions ne sont cependant pas exactes. Quand on parle de transcendance, de dualisme, on admet implicitement que les deux mondes que l'on oppose ont au moins cela de commun de rentrer dans un genre supérieur, qui leur permet d'être nombrés, celui de l'être, pris des deux parts au même sens du mot. Il n'en est pas ainsi quand il s'agit de Platon. Les deux mondes qu'il superpose ou plutôt qu'il distingue n'ont rien de commun ; c'est par une insuffisance de langage, ou plutôt par l'effet d'une duperie intérieure, d'une sorte de mensonge naturel, de faiblesse peut-être, qu'on leur attribue également à l'un et à l'autre ce qu'on appelle du nom d'existence. Le monde intelligible n'est pas une sorte de reproduction ou d'exemplaire, au sens propre, du monde sensible, mais ce monde vu par l'esprit à travers lui-même, c'est-à-dire éclairé à la lumière morale, prenant un sens et une réalité supérieurs par le rapport où il est mis avec le bien, conçu, voulu et posé comme le seul être digne de ce nom, indépendant, fondé en soi, Spinoza dirait, dans la langue réaliste d'Aristote, comme la seule substance. En d'autres termes, ce monde n'est, pourrait-on dire aujourd'hui, que l'ensemble, ou mieux la succession, la hiérarchie des affirmations morales, des jugements que l'esprit se formule au sujet du monde sensible et par lesquels il le fait participer à son existence à lui, la seule au fond qu'il comprenne. Cette existence n'est pas, comme l'autre, arrêtée et constante, mais, en apparence au moins, mobile, insaisissable, suivant sans fin le mouve-

ment de l'esprit, qui la cherche dans les choses, et ne l'y trouve pas, parce qu'elle est en lui-même. Mais, à mesure que cet idéal lui échappe et qu'il éprouve l'impossibilité de l'atteindre au dehors, il en prend une conscience plus vive, et le reflet de cette conscience rejaillit jusque sur les choses. Leurs images désormais, dans un jour nouveau, se transforment, reçoivent une valeur, une beauté, et cette beauté devient pour l'esprit mieux que leur raison d'être, leur être véritable. Dans la mesure où elles sont belles, elles existent, elles participent au parfait : l'émotion esthétique et morale nous fait percevoir cette réalité d'un nouveau genre, celle des idées, qui sans cesse se dépassent et s'échappent l'une de l'autre, de plus en plus subtiles, dans l'élan de la pensée au-delà des formes objectives vers la perfection subjective, sans matière. Mais cette réalité n'est rien en dehors de l'esprit, en dehors des [90] actes toujours provisoires qui la posent. En un mot, les idées ont pour Platon une existence strictement subjective, étant ce que l'esprit met de lui dans ses objets. Ces deux mondes n'en sont donc au fond qu'un seul ; mais ce monde unique revêt deux existences suivant le point d'où l'esprit le regarde. Il peut l'envisager sous deux aspects, celui du mécanisme et celui de la finalité, celui de l'être et celui du bien. Le premier point de vue est celui de la science, le second celui de la philosophie. La science aurait beau s'avancer jusqu'à ses dernières limites, atteindre les éléments des choses, elle constaterait un fait aveugle, elle n'expliquerait rien ; la philosophie seule, étudiant non la chose, mais l'esprit qui la supporte et, par ce qu'il y met de lui-même, la fait intelligible, atteint l'explication. Dans l'esprit, la chose prend un sens, une raison : elle devient l'idée, les idées.

C'est donc, semble-t-il, à tort qu'Aristote, prêtant au langage abstrait, dialectique de son maître une signification métaphysique et concrète, lui reproche d'isoler les idées dans un monde transcendant qui double inutilement le premier. M. Barthélemy Saint-Hilaire attribue avec raison un sens tout symbolique aux passages qu'on pourrait invoquer à l'appui de cette accusation. Loin d'être dupe de lui-même, Platon nous avertit presque toujours de ne pas prendre ses fictions au pied de la lettre, c'est-à-dire au fond de voir dans sa dialectique, non une métaphysique, mais une théorie subjective de la connaissance, une psychologie morale. Ses idées, éternelles dans leur contenu dernier, le bien qui les pose, ne sont pas dans leurs formes, comme les genres d'Aristote, des essences objectives, permanentes, mais la série

des symboles que l'esprit traverse, ou plutôt des enveloppes qu'il dépouille dans la poursuite de l'absolu moral.

Du maître et du disciple, le véritable réaliste, c'est le dernier. Pour lui, depuis le monde sensible, en proie au mouvement éternel, depuis la première matière jusqu'au moteur immobile, jusqu'à l'intelligence parfaite, seule digne de se servir à elle-même d'objet, tout ce qui existe compose un système unique, réel au sens vulgaire, et homogène, de formes objectives, étalées sur un même plan, qui s'engendrent l'une l'autre et font parvenir jusqu'aux derniers éléments de ce vaste corps la réalité qui découle de la forme suprême, pensée pure, être pur, sans néant, concrète perfection. Non seulement donc, à ses yeux, il n'y a pas deux mondes, mais il n'y a d'un monde unique qu'un seul point de vue, le point de vue intellectuel de l'être objectif, de la substance. La région des principes et des causes continue simplement celle des formes sensibles, et la métaphysique n'est autre chose [91] qu'un prolongement de la physique, qu'une physique supérieure, destinée, comme l'autre, à nous faire saisir des réalités. Aristote ne double pas, comme il accuse son maître de le faire, le monde sensible ; il fait mieux : il l'étend au-delà de ses limites et du champ de l'expérience jusqu'à une cause première, au degré près de nature pareille. Il n'explique pas le réel par l'idéal, l'être par ce qui, tout en le supposant, le domine et relève en droit de soi seul, mais par de l'être encore, ce qui est proprement augmenter la difficulté par addition d'une hypothèse gratuite qui n'expliquerait rien, restant à expliquer. Aristote mérite donc au plus haut point le reproche qu'il adresse à son maître de doubler la difficulté sans la résoudre. Au lieu de superposer au monde réel (nous nous sommes expliqués sur cette superposition) un monde d'idées, il le prolonge en un monde de substances prétendues solides, comme ce qu'elles expliquent. Lequel des deux réalise des abstractions, le théoricien de l'idée, ou celui de la substance ; l'auteur de la dialectique, ou le père de la métaphysique logique ; le philosophe pour qui l'être vrai, raison de toute chose aux yeux de l'esprit, est l'être idéal, qualitatif, que la quantité ne réalise ni n'exprime, qu'on peut donc appeler un néant au point de vue sensible, ou celui pour qui la cause universelle est la réalité pleine, terme de l'évolution objective, l'achèvement par excellence, la suprême entéléchie ? Aristote a beau appeler cette cause la pensée de la pensée, il ne réussit pas à entrer par là dans l'ordre vraiment subjectif, c'est-à-dire moral, où

Platon du premier coup s'installe et se renferme ; car sa dialectique peut être définie une théorie non pas du monde et de son existence, mais de l'âme et de sa vie propre, dont la pensée même, en tant du moins qu'elle porte sur l'être objectif, n'est qu'un vêtement ou qu'un symbole. Aristote ne s'est pas élevé à ce point de vue supérieur : il n'a jamais dépassé, comme conception et comme théorie de l'être, celles de l'être concret (σὺνολον), qui étaient, il l'affirme lui-même, le trait original de sa philosophie. C'était philosopher en savant, épris du réel et de l'expérience, en artiste aussi, plutôt qu'en philosophe, au sens strict, platonicien, du mot, c'est-à-dire en esprit émancipé des apparences et des formes, résolu à en chercher la raison dans un ordre différent. C'était donner une théorie métaphysique de la science positive, c'est-à-dire considérer l'objet de cette science, le concret, à son plus haut degré du moins, comme l'être vrai, absolu ; en un mot c'était faire de la philosophie une *métaphysique*.

De là vient qu'Aristote passe à la fois et avec raison pour le fondateur de l'empirisme et pour le père de la métaphysique, de [92] celle qui dogmatise à la façon de la science et, subissant des notions dont elle devrait précisément essayer la critique, se croit capable aussi d'atteindre des existences ou de les démontrer. Il est surprenant au premier abord qu'un même philosophe puisse être invoqué comme l'ancêtre de la science expérimentale et comme celui de la métaphysique dogmatique : le fait s'explique de soi, après ce qui vient d'être dit.

La scolastique avec ses entités, ses concrétions logiques, était en germe dans le réalisme individualiste d'Aristote, et avec elle la théologie cartésienne, qui en est comme la réduction et la formule scientifique, condensée encore et posée en principe, dans une définition, par Spinoza. Mais qu'est-ce que cet Être-Somme, cette substance immuable et infinie ? N'est-ce pas, sous son premier nom, ce je ne sais quoi de permanent, mouvement, force ou matière, que la science, depuis Descartes même, affirme *a priori* comme constituant le fond de son objet ? On le voit donc, la métaphysique dogmatique, fille d'Aristote, n'est autre chose, malgré ses prétentions théologiques et morales, qu'une métaphysique de l'expérience, qu'un symbolisme concret, plus ou moins synthétique suivant les temps et les esprits, de ses postulats nécessaires. En un mot, c'est une logique transcendantale dupe d'elle-même.

Tout autre est la philosophie pour certains esprits qui, à la suite de Platon, cherchent à dépasser la nature, non en la continuant dans une autre, mais en la franchissant, pour trouver dans un ordre nouveau, librement posé, le sens moral des apparences sensibles et des apparences intelligibles, des choses et de la pensée, c'est-à-dire leur véritable explication. Pour ces esprits émancipés d'eux-mêmes, la philosophie ne fait pas double emploi avec la science : elle est vraiment une *métaphysique*, un mouvement au delà, un effort, non pour saisir des réalités qui expliquent, bien qu'analogues, celles de la nature, mais pour comprendre d'un point de vue supérieur la loi même, c'est-à-dire la nécessité, en vertu de laquelle l'esprit pose spontanément les unes et les autres. Cette dialectique morale ne doit pas être confondue avec une philosophie qui, à l'exemple de Kant, la métaphysique repoussée d'abord dans l'ensemble, en recueille ensuite les dogmes essentiels et les dernières conclusions à titre non plus de connaissances, mais d'articles de foi morale. Il est clair que cette philosophie, bien qu'elle débute par la critique, n'est qu'à moitié affranchie de ce qu'elle condamne, puisqu'elle poursuit, en somme, par une voie détournée, la même chimère que la vieille métaphysique, la réalité transcendante, et continue d'admettre implicitement [93] comme point de départ, par suite de supposer vrai, le principe d'Aristote, que l'être objectif, réel et plein, peut seul expliquer le devenir. Si l'on se place au point de vue dont nous parlions tout à l'heure, on ne verra dans cette idée de l'être objectif (substance, chose en soi) dont l'histoire, d'Aristote à Spinoza, est celle de la métaphysique même, qu'une pure idée, qu'une de ces formes instables engendrées par l'esprit suivant de certaines lois dont le sens, la raison morale, est à découvrir.

Une philosophie qui comprendrait ainsi son objet ne serait pas une métaphysique au sens ordinaire, mais une critique ou plutôt une genèse idéale de la raison pure, objective, entreprise par la raison pratique, subjective, seule vraiment *a priori*. Ce serait une idéologie morale, une dialectique, au sens de Platon. Dans l'ancienne métaphysique, la raison pure se subit et s'ignore ; dans le kantisme, elle se connaît, mais empiriquement, et, ne s'expliquant pas, continue de se subir ; la philosophie dont nous parlons essaye de l'expliquer et de s'en affranchir, en montrant que ni ses produits objectifs ni ses formes subjectives n'ont de réalité en soi, puisqu'on peut rendre raison du processus qui les engendre. Le réalisme intellectuel sous sa forme

spontanée, la métaphysique, et sous sa forme réfléchie, la critique, est donc le point de départ seulement, ou pour mieux dire le champ d'études, la matière de l'idéalisme moral, qui voit dans toutes ses concrétions deux choses, des idoles à briser, des symboles à éclaircir.

Le développement que ces idées voudraient pour prendre une valeur ne saurait trouver place ici. Il nous suffit d'avoir marqué la différence de points de vue qui sépare Aristote et Platon. Cette différence toute subjective établit entre leurs doctrines, même dans les parties où elles semblent coïncider à la surface, un contraste intime qui explique bien ce que la critique du disciple a de dur et d'immodéré. Esprit positif, tourné vers le dehors, formé à l'école de l'observation sensible et de la logique, habitué à chercher partout des faits perçus ou des faits démontrés, Aristote ne pouvait voir dans la philosophie première qu'un système de la science objective, qu'une théorie concrète de ses principes : il créa la métaphysique. Science des principes, la philosophie d'Aristote est encore la science, d'intention du moins ; celle de Platon veut être mieux. Reflétant le monde sans y descendre, c'est dans l'esprit qu'elle l'étudie, dans les actes qui le transfigurent en le faisant participer à cette vie supérieure où le droit et le devoir deviennent l'être vrai, où le bien se fait lumière, l'amour raison, la pratique enfin suprême théorie. Le philosophe de Platon n'est pas un savant, c'est un pédagogue, et la dialectique, avec ses [94] dépendances, est ce que sera sans doute la philosophie de l'avenir, une méthode morale.

Nous sommes donc avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, quand il accuse Aristote d'avoir méconnu le platonisme, bien qu'il ne tienne pas sa promesse de citer les textes décisifs à l'appui de sa pensée. Nous ne le lui reprochons pas, ne croyant guère aux textes décisifs, aux vérités qui se font toutes seules, bienvenues d'un siècle qui aime une science à portée de tous les ouvriers. M. Barthélemy Saint-Hilaire reconnaît que le langage de Platon est sujet à équivoque : n'est-ce pas avouer qu'avec lui les citations, les arguments paresseux ne sauraient suffire, qu'il faut se résoudre à interpréter, à descendre dans cet arrière-fond où se cachent à demi conscients les principes des doctrines ? Il est vrai que c'est chose difficile et périlleuse ; mais toute philosophie est une aventure.

La philosophie de l'avenir en sera une d'un genre nouveau. Tout porte à croire que, renonçant à dogmatiser pour son propre compte sur

les problèmes que la métaphysique tranchait et qui sont démontrés insolubles, elle s'enfermera de plus en plus dans l'histoire et dans la critique, et deviendra, en attendant une reprise, toujours possible, de l'instinct et de la nature, la physiologie rationnelle de la spontanéité sous sa double forme, religieuse et métaphysique, dans la série de ses incarnations et de ses œuvres. Une telle philosophie serait une histoire et une critique de la pensée humaine, une métaphysique, si l'on veut, non de la chose, mais de l'esprit : ce serait l'esprit s'émancipant de lui-même, de sa nature fausse, opaque, incohérente, empiriquement amassée, héritage de la vie inférieure dont il arrive, la jugeant et la dépassant.

Si telle doit être la philosophie de demain, si la tâche peut tenter aujourd'hui même des esprits indépendants et critiques, armés à la moderne, moins curieux d'autorités et d'arguments à l'appui de leurs croyances naturelles que du spectacle de l'esprit humain, M. Barthélemy Saint-Hilaire n'est pas de ces curieux ou de ces téméraires. Retiré sur les sommets lointains du péripatétisme, en paix avec sa conscience, sa pensée et le sens commun, il n'a pas entendu le bruit de la philosophie nouvelle qui demande à la raison ses titres, pour les vérifier, et appelle à sa barre toute philosophie. S'il l'a entendu, il a cessé de l'entendre, à force de n'en être pas troublé, et croit fermement le silence rétabli. On l'étonnerait beaucoup si on lui disait que jamais, du vivant même de Kant, sa pensée n'avait exercé sur les esprits l'influence souveraine qu'elle exerce depuis dix ans, qu'en Allemagne la plupart [95] des doctrines contemporaines l'invoquent comme leur prémisse naturelle, et qu'en France l'héritage de la philosophie universitaire est aux mains d'une jeune génération formée à la discipline kantienne, qui compte bien ne s'en pas dessaisir.

Quoi qu'il arrive de cette espérance, le kantisme aura marqué la pensée humaine d'une empreinte que rien n'effacera. « On peut, écrivait-on naguère [36], vivre longtemps sans dire de certaines choses. Quand elles ont été dites, il n'est plus possible de revenir au point où on était auparavant. » La philosophie de Kant est une de ces choses. On l'oublie, quand on nous conseille de revenir à la splendeur cartésienne, à la clarté, dit-on encore.

---

36 Voir les articles de M. BERSOT dans le *Journal des Débats* des 11 et 12 novembre.

Les idées claires, ces idées que la nature impose, que le sens commun ratifie, et que l'esprit reconnaît pour siennes, parce qu'elles constituent son apport, sa première mise d'exploitation dans la vie pensante, ne sont pas la philosophie même, mais son point de départ, ou, si l'on veut, sa *matière première*. Sans doute on ne peut pas dire que la philosophie cesse où la clarté commence (car une certaine clarté commence avec la philosophie) ; on peut affirmer du moins que, là où la clarté dure et ne s'est pas interrompue, la philosophie n'a pas commencé.

C'est en ce sens profond qu'Aristote disait, au premier livre de la *Métaphysique*, que l'étonnement est le commencement de la philosophie. Le célèbre passage du *Phédon* où Socrate raconte ses premières études et la première révélation qu'il eut de la philosophie nous donne un commentaire anticipé de cette pensée. Avant cette révélation, tout lui semblait naturel et clair. « D'où vient que l'homme grandit ? Je pensais qu'il était clair pour tout le monde que c'est parce qu'il boit et qu'il mange... Que ce qui n'était qu'un petit volume s'augmente et croît, et que, de cette manière, un homme de petit devient fort grand... Je pensais de même savoir pourquoi un homme était plus grand qu'un autre homme, ayant de plus toute la tête, et un cheval plus grand qu'un autre cheval ; et sur des choses encore plus claires, je pensais que dix était plus que huit parce qu'on y avait ajouté deux, et que deux coudées étaient plus grandes qu'une coudée parce qu'elles la surpassaient de moitié... Maintenant, par Jupiter, je suis si éloigné de penser comprendre aucune de ces choses, que je ne crois pas même savoir, quand on a ajouté un à un, si c'est cet un auquel on en a ajouté un autre qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui [96] auquel il est ajouté qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre... Bien plus, je ne crois pas même savoir pourquoi un est un, ni enfin, au moins par la lumière naturelle (en dehors de la philosophie), comment la moindre chose naît, périt ou existe. » Le jour où Socrate vit s'évanouir ainsi devant sa réflexion la clarté naturelle, celle de l'évidence et du sens commun, il entra dans la philosophie.

Car la philosophie n'est autre chose que l'effort de l'esprit pour se rendre compte de l'évidence, c'est-à-dire pour éclairer peu à peu, en y descendant, mais d'une lumière artificielle et toujours instable, ce dessous infini de la pensée, que la nature prudente nous dérobe d'abord,

où se prépare pourtant la lumière naturelle, permanente, dont la conscience s'éclaire, sans se demander, que par instants, d'où elle lui vient. Disons-le hardiment, philosopher c'est expliquer, au sens vulgaire des mots, le clair par l'obscur, *clarum per obscurius*.

Il n'est pas étonnant que beaucoup d'esprits soient peu tentés par une besogne de ce genre et la jugent même passablement frivole. A l'aise dans la bonne lumière de l'évidence, ils s'en contentent ; c'est leur façon d'être philosophes. L'obscure clarté de la philosophie n'ajouterait rien à celle dont la nature a pris soin d'envelopper les idées et les choses qu'il leur importe de connaître, disons mieux, d'apercevoir. Ils s'arrêtent autour de ces choses, en pleine lumière, sans étonnements ni curiosités dangereuses : ils ne s'embrouillent ni ne s'égarent. Écrivains, moralistes, orateurs, gens d'esprit, honnêtes gens, observateurs délicats, collectionneurs de faits qu'ils mettent en systèmes pour l'agrément de la vue, la part reste assez belle pour eux en dehors de cette chose sévère, la philosophie proprement dite, qui se résigne à être obscure, pour être la philosophie.

Elle est obscure : cela ne veut pas dire qu'elle n'éclaire pas l'esprit ; elle a au contraire sa clarté à elle, bien supérieure à celle de l'évidence, clarté brutale qui n'explique rien, qui frappe et subjugue. Mais, pour conquérir cette autre clarté, il faut un effort et quelque courage : il faut rompre avec soi-même, avec la nature et les préjugés qu'elle impose ; il faut sortir de la caverne. Les prisonniers de la caverne sont les prisonniers de l'évidence. Tant qu'ils s'y cantonnent, il n'est pas plus aisé de les faire croire à une lumière meilleure que de donner par voie de raisonnement l'idée de l'émotion esthétique à un esprit qu'une longue culture n'a pas formé à la ressentir. Encore les belles choses sont-elles perçues par nos sens avant de nous donner l'impression du beau : nous les voyons d'abord, nous les entendons. Ce que [97] l'on ne voit pas, tel est l'objet de la philosophie, car la conscience n'atteint que la surface des pensées. La philosophie, la réflexion doit conclure de cette surface au fond qu'elle recouvre, deviner le principe sous le fait, dans la masse l'imperceptible élément. Elle doit le concevoir, le fixer devant elle, le rattacher par un lien logique, nécessaire, à ce qu'elle veut expliquer, soutenir cette explication, c'est-à-dire cette hypothèse, par d'autres, et n'arrêter ce mouvement rétrograde que devant l'hypothèse dernière, qui ne supposant rien, soutenue en elle-même, absolue en un mot, supporterait tout le reste et jusqu'à l'évi-

dence primitive. Il faut du temps aux intelligences les plus fortes pour développer en elles cette faculté de voir et de créer dans l'invisible, et tant qu'elles ne l'ont pas, elles sont philosophes comme on est géomètre avant de pouvoir lire un solide dans une figure plane, ou naturaliste sans l'habitude du microscope.

La philosophie demande donc, non pas sans doute une initiation, car initier c'est livrer un secret, et il n'y a pas de secret qui rende philosophe, mais une préparation lente et régulière, une éducation complète de l'esprit. Tous les hommes ont des yeux et des oreilles, et la prétention de juger par eux-mêmes des impressions qu'ils en reçoivent ; ils ne sont pas pour cela, en naissant, peintres, musiciens, ou critiques d'art. Quelques-uns, bien doués, le deviennent à force d'étude. On ne s'improvise pas non plus astronome, bien qu'on acquière sans nul effort plusieurs notions assez précises sur le mouvement des astres. Le bon sens, les lumières communes, de belles facultés, développées même par une éducation solide, mais générale, suffiront-elles à faire un philosophe ? Sans aucun doute, si philosopher c'est répondre par des oui et des non plus ou moins développés à certaines questions qui admettent de semblables réponses. Mais si c'est autre chose, si c'est chercher les raisons de ces réponses et de ces demandes que la nature suggère, réduire par l'analyse ces faits prétendus simples, disséquer l'organisme de l'esprit et révéler à la conscience tout un monde d'éléments subtils qui lui échappe, anéanti ou transfiguré dans les combinaisons de la vie intérieure, comment une pareille science, physiologie et chimie de la pensée, serait-elle accessible sans étude préalable aux simples curieux, fussent-ils hommes de bon sens et d'esprit ? Est-il une science où le *lecteur bénévole* entre de plain-pied ? La philosophie, dira-t-on, n'est pas une science. C'est vrai ; mais la raison qui l'empêche d'en être une, l'impossibilité où elle est d'employer l'intuition et la mesure objectives, lui rendant l'intuition et la mesure subjectives nécessaires, c'est-à-dire [98] laissant tout à faire chez elle à la conception abstraite et au jugement réflexif, impose par cela même au philosophe la condition d'un développement intense, anormal, de ces facultés. Or la philosophie seule, au sens étroit du mot, l'exercice indépendant, à la fois critique et architectonique, de la réflexion, les développe. Cela veut dire qu'ici surtout il faut en croire le vieil adage : *Fit fabricando faber*.

Il suit de là qu'une œuvre philosophique digne de ce nom doit rester lettre close au lecteur exotérique qui la parcourt comme il ferait une œuvre de littérature, à la poursuite du dénouement, des résultats, sans philosopher lui-même, sans refaire pour son propre compte le travail de l'auteur : il faut que tous les deux le sachent d'avance et en prennent leur parti. La philosophie est essentiellement ésotérique : elle le sera davantage à mesure qu'elle prendra mieux conscience d'elle-même et cessera de faire double emploi avec ce qui n'est pas elle, la religion, la poésie, l'éloquence et le sens commun.

La poésie et l'éloquence veulent parler au cœur, l'ébranler et s'en rendre maîtresses ; elles y arrivent en donnant à l'imagination une tâche considérable, mais facile, en la séduisant par la clarté esthétique, qui a sa source dans l'abondance, la vivacité et l'harmonie des images. La philosophie aurait beau faire ; ses abstractions ne comportent pas une clarté de ce genre. Il lui faut des images subtiles, abstraites elles-mêmes, qui n'arrêtent pas l'esprit, au lieu de lui faciliter le passage à l'au-delà ; c'est à l'entendement qu'elle s'adresse, pour l'inviter non à se reposer, mais à se donner carrière. Par l'objet qu'elle poursuit, elle ne diffère pas moins du sens commun et de la religion. Que veulent la religion et le sens commun ? Des résultats. Pourvu qu'ils soient nets et qu'ils s'imposent avec autorité, tout est bien. Dans la philosophie véritable, point de résultats, j'entends poursuivis ; ils sont donnés d'avance : au lieu de les chercher, on en part, non pas même pour les établir, mais pour les interpréter, pour expliquer du point de vue le plus profondément subjectif la croyance qui les pose. Loin donc que la philosophie vise à la clarté vulgaire ou même s'en accommode, on dirait juste en la définissant : un effort de l'esprit pour comprendre difficilement des choses faciles, et s'affranchir de la clarté primitive.

Mais s'affranchir n'est pas détruire, comme expliquer n'est pas justifier ; on s'imagine à tort la philosophie renversant ou fondant les croyances naturelles. La cause de cette erreur est dans l'imperfection de la langue philosophique, qui n'a presque jamais qu'un mot pour désigner la croyance et les interprétations qu'on [99] en donne. Pour prendre un exemple, il n'est pas vrai, au point de vue où nous nous plaçons, que Spinoza nie la liberté, celle à laquelle on croit naturellement ; il en nie une interprétation et y substitue la sienne. De là vient que, tout en niant la liberté, il n'en fonde pas moins une morale, et la

plus pure des morales. De là vient que les philosophies les plus étranges, les plus contraires au *sens commun* peuvent aussi en admettre une, autrement dit, que toute spéculation, si osée soit-elle, s'accommode, quoi qu'on en dise, sans inconséquence, de la pratique la plus irréprochable. Il n'est pas jusqu'aux doctrines morales les plus révoltantes dans les principes, qui dans les applications ne restituent à la conscience la plupart de ses droits.

C'est que la philosophie, si elle construit l'esprit idéal pour expliquer l'esprit réel, n'en doit pas moins subir ce dernier. La nature crée l'espèce ; il n'est pas au pouvoir de la philosophie d'en créer une autre pour la remplacer ; mais, dans les bornes et sur le fond de l'espèce, elle crée l'individu libre, subjectivement affranchi par la réflexion. Il s'y détache, et ne s'en détache pas ; c'est une broderie sur une trame donnée, qui recouverte subsiste encore. La nature soutient la philosophie, et la philosophie n'ôte pas la nature. Elle en use, il est vrai, librement avec elle ; elle la traite d'apparence, mais d'apparence indéfectible ; et pour qui n'en est pas venu, par la réflexion philosophique, à donner une signification précise à l'idée d'apparence en mettant quelque chose dans l'idée contraire, l'apparence qui dure, n'est-ce pas une réalité ?

Ainsi la philosophie, sans arracher de l'esprit la croyance naturelle, le trouble dans sa possession et lui donne la sensation de l'obscur. Elle lui impose en outre de créer son objet, c'est-à-dire tout d'abord sa langue, une langue nouvelle, personnelle comme ce qu'elle doit rendre. De là l'énorme effort que réclame l'invention philosophique, effort semblable à celui que doit faire le mathématicien pour reculer les bornes de la science ; plus grand peut-être, puisque le philosophe n'a pas comme lui à sa disposition un système défini de signes. La forme, le nombre et la mesure sensible lui manquent pour créer ; il faut qu'il crée cependant.

De là résulte aussi la difficulté qu'on éprouve à entrer dans la pensée philosophique d'autrui, j'entends dans une pensée vraiment personnelle. Plus un philosophe est original, profond, systématique, c'est-à-dire plus il s'éloigne des conceptions banales, claires, et presque toujours contradictoires, du sens commun, plus il en coûte d'effort pour l'être après lui de la [100] même manière. Il s'agit de s'approprier sa langue, de retrouver par une patiente divination son point de vue en face de chaque idée, de corriger lentement l'une par l'autre, à

mesure qu'on avance, chacune de ces découvertes, jusqu'au moment où tout s'éclaire, vu d'un certain centre où il s'était mis pour embrasser sa pensée. Ce centre délicat, comment l'atteindre, comment le reconnaître, quand au lieu de descendre dans une œuvre pour s'en rendre maître, on se contente d'en parcourir la surface avec le parti pris d'y retrouver ses propres opinions ou de critiquer par le détail, c'est-à-dire par le dehors, la pensée de l'auteur ? Le plus souvent, c'est ainsi qu'on lit les philosophes. Est-il surprenant qu'on ne donne pas la préférence à ceux qui ont pénétré le plus avant dans les choses et dans leur esprit ? On les trouve obscurs : la lumière chez eux n'est pas à la surface, dans les mots et dans les images. On la trouvera si l'on se donne la peine de la chercher où elle est. On la trouvera plus intime et plus pleine, n'éclairant pas les choses, les pénétrant et les faisant pour ainsi dire transparentes. C'est la clarté de la Critique, la clarté profonde, à trois dimensions. Sans faire tort à l'autre, elle vaut la peine d'être conquise. « Si la route que j'ai prouvée conduire à ce but, dit Spinoza en terminant son *Éthique*, paraît difficile, elle n'est pourtant pas impraticable. Comment ne point penser qu'elle soit rude à poursuivre, quand on la voit si rarement poursuivie ? Mais toutes les choses très belles sont aussi difficiles que rares. » Pour un vrai botaniste, qui dissèque les tissus des plantes et donne, suivant l'énergique expression de Bacon, la chasse à la nature jusque dans ses régions les plus inaccessibles, combien d'amateurs, satisfaits de les regarder, de les trouver belles, de les recueillir quelquefois pour les ranger dans un certain ordre, peu tentés d'entreprendre, d'estimer même, un travail moins simple ! Il y a aussi deux botaniques.

Quelles que puissent être les préférences de M. Barthélemy Saint-Hilaire pour une autre philosophie, nous ne saurions lui laisser croire que le Kantisme, cette moderne incarnation de la philosophie obscure, soit aujourd'hui complètement oublié.

Ne fait-il pas aussi bien bon marché des deux mille ans qui séparent Aristote de Descartes ? L'histoire de la philosophie compte dans cette période plusieurs noms illustres, et, si importante que soit l'ère nouvelle inaugurée par Descartes, la transition vaudrait la peine d'être marquée. Il y a quelques rapports sans doute, malgré la différence des temps, des milieux et des esprits, entre sa philosophie et celle d'Aristote. L'une et l'autre sont l'œuvre de savants préoccupés avant tout des intérêts de la [101] science, désireux d'en asseoir l'édi-

fice, en donnant à l'esprit la conscience de lui-même, une méthode, et la foi dans ses facultés. Un abîme n'en sépare pas moins ces philosophies : le christianisme. Quelle révolution l'idée chrétienne ou, pour mieux dire, le sentiment chrétien fit-il subir à l'idée métaphysique de l'antiquité ? Comment la scolastique sortit-elle de cette révolution, et de la scolastique Descartes ? Il serait intéressant de le rechercher.

Pour le contenu, la philosophie de Descartes appartient au Moyen Age, dont elle condense la pensée ; elle est moderne, presque critique, par la forme, par l'effort qu'elle tente pour s'établir scientifiquement sur une base solide, permanente, c'est-à-dire intérieure à l'esprit, au lieu de se suspendre à des hypothèses extérieures. Le subjectivisme de Berkeley, le phénoménisme de Hume, celui de Kant, sont en germe dans le *Cogito ergo sum*. Le pont, que Descartes essaye de jeter par la démonstration de l'existence de Dieu entre l'esprit et le monde, sera d'abord trouvé impraticable, puis inutile.

Toute la métaphysique de Descartes et de son école est destinée à créer ce passage : c'est la conséquence du dualisme, et suivant Descartes la science objective n'aurait pas été fondée, si l'entreprise n'avait réussi. M. Barthélemy Saint-Hilaire méconnaît donc sa pensée lorsqu'il prétend qu'au fond le *Cogito ergo sum* impliquait pour lui l'affirmation du monde extérieur. Descartes le nie en termes formels, à plusieurs reprises. Il nie qu'on puisse substituer dans son axiome à l'acte de penser un acte quelconque du corps, parce que cet acte appartiendrait au monde extérieur, dont l'existence est encore problématique ; à moins, dit-il, qu'on n'entende la seule pensée de cet acte, rentrant ainsi dans la vraie forme de l'axiome : Je pense (que je fais tel ou tel acte), donc je suis.

Nous ne discuterons pas le jugement sévère dont M. Barthélemy Saint-Hilaire croit devoir une fois de plus flétrir Spinoza. Nous nous bornerons à demander si l'on peut nier sérieusement que l'auteur de l'*Éthique* ait une morale, lui pour qui la morale était toute la philosophie. Il nie le libre arbitre, sans doute ; mais sa philosophie tout entière a pour objet de substituer à cette interprétation qu'il juge fausse, d'une donnée naturelle de l'esprit, une interprétation qu'il croit vraie. Nous l'avons dit, philosopher c'est interpréter. M. Barthélemy Saint-Hilaire n'interprète-t-il pas un peu lui-même quand il voit dans Spinoza un disciple inconscient des Mounis hindous et des Arhats bouddhistes, un apôtre du Nirvana ? A moins de nier résolument quatre

livres de son grand ouvrage et de tirer soi-même les [102] conséquences du premier, il semble difficile de voir un mystique « prêt à abdiquer la nature humaine » dans ce juif cartésien, si attaché à la terre, à la vie pratique et sensible, qu'à ses yeux chaque perfection de l'âme n'est que l'envers d'une perfection du corps, et qu'on ne développe l'une qu'en développant l'autre. M. Barthélemy Saint-Hilaire interprète encore, croyons-nous, lorsqu'il appelle l'*Éthique* un roman triste ; Spinoza l'avait appelé *Traité de la béatitude*, et, au sentiment qui inspire son œuvre, il paraît bien qu'il ne s'était pas trompé. On peut le dire, aucune philosophie n'est moins triste que la sienne, vue en elle-même et non dans ce que notre précipitation et notre prévention mettent à sa place. On peut tout voir dans certaines doctrines, trop compréhensives pour être embrassées du dehors, trop profondes pour qu'on atteigne sans effort, en y descendant, leur vrai centre de perspective. On peut tout y voir, parce que leurs auteurs ont tout vu et tout dépassé. C'est la marque du vrai philosophe : entre tous elle distingue Spinoza ; mais, si hospitalière que soit son œuvre aux interprétations inadéquates les plus contradictoires, il est une mesure qu'il faut garder avec elle.

M. Barthélemy Saint-Hilaire ne veut laisser debout que Descartes auprès d'Aristote. Après Spinoza vient Leibnitz, puis Kant, qui s'est « trompé complètement et lourdement ». La sentence est dure. Il ne faut pas dire trop de mal de certains grands hommes : Voltaire disait que cela porte malheur [37]. Mais M. Barthélemy Saint-Hilaire pense avoir le XIXe siècle avec lui.

Après ce qui a été dit plus haut pour définir une certaine conception, toute moderne, de la philosophie, il serait superflu peut-être de discuter en détail celle que l'auteur expose dans les dernières pages de son livre : la différence ressort suffisamment. Quoi qu'en dise M. Barthélemy Saint-Hilaire, quelque chose est changé dans la philosophie. On devient, même en France, depuis quelques années, difficile avec elle. On ne lui demande plus de trancher les questions, ce qui est facile, mais de les poser d'abord, ce qui l'est moins, d'être le système, la science des ignorances invincibles, la plus science de toutes, parce qu'elle seule détache l'esprit, le redresse et lui donne en quelque sorte une attitude. Sans doute notre époque est fertile encore en amateurs,

37 Nous rétablissons la fin de l'article qui avait été omise dans la première édition. (A. C.)

en philosophes du dehors qui font du bruit sur le seuil, et le public, un certain du moins, qui aime le bruit, les [103] écoute, leur fait des fortunes quelquefois. Pourvu qu'il ait des faits ou ce qu'il nomme ainsi, et des réponses, il est content et s'inquiète peu de savoir de quoi il s'agit en effet et si les problèmes sont seulement posés. Mais le public qui ne fait que changer d'autel, de la vacuité sonore, bien pensante, à la pédanterie, superficielle, prétendue scientifique, n'est pas juge ici, et les vrais juges se réservent : chaque jour les fait plus sévères. Non sans raison.

Plus le flot des connaissances empiriques va montant, plus il devient nécessaire à la philosophie, pour se maintenir, de pousser ses racines, de descendre profondément dans les choses et dans les idées. La surface ne lui appartient pas ; elle doit renoncer à suivre sur leur terrain ceux qui se disent ses adversaires et à leur emprunter leurs armes : car ils sont le nombre, et si les armes étaient égales, la lutte ne le serait pas longtemps. Au lieu de se répandre, il faut qu'elle se recueille et se définisse. Les bons esprits, qui n'ont pas peur d'étudier et de réfléchir, que les grosses raisons n'emportent pas, qui ne se laissent ni remuer au bruit des mots, ni séduire au mirage des faits mal aperçus et arbitrairement traduits, ont été de tout temps le petit nombre : ils le sont encore ; mais ce petit nombre a suffi pour que la philosophie vécût. Il faut qu'elle s'en contente aujourd'hui, demain sans doute, comme elle s'en contentait hier. C'est à eux qu'elle doit parler, et leur langage, sans s'inquiéter d'être entendue de la foule ni de répondre au bruit par du bruit. Ce qu'ils demandent, c'est qu'on épargne leur temps, plus précieux chaque jour, qu'on ne leur dise que ce qu'on a bien vu, mieux que les autres, en un mot qu'on philosophe vraiment et à fond, pour qu'il en reste quelque chose, s'il est possible.

[104]

[105]

Célèbres leçons et fragments

FRAGMENTS

(tirés des manuscrits de Jules Lagneau)

Retour à la table des matières

[106]

[107]

Célèbres leçons et fragments

FRAGMENTS
(tirés des manuscrits de Jules Lagneau)

FRAGMENTS [38]

1
Lettre sur la finalité dans Spinoza [39]

Retour à la table des matières

Février 1889.

MONSIEUR,

Vous ne me demandez pas, je pense, si la doctrine de Spinoza, sur les points qui vous irritent, est intelligible jusqu'au fond, c'est-à-dire est la vérité (je suis loin de le croire), mais seulement si, dans les limites où Spinoza l'a conçue, on peut l'accorder avec elle-même : je crois qu'on le peut.

38 Ces *Fragments*, à l'exception du n° 1, sont tirés d'une liasse de manuscrits qui ont été déposés à la Bibliothèque de l'Ecole Normale Supérieure. Tout ce qui est publié ici reproduit exactement le texte des manuscrits, sans addition ni correction. Les n°s 1 à 90 ont paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de mars 1898. Les numéros qui suivent sont le fruit d'une nouvelle lecture. Il reste dans les manuscrits un certain nombre de pages dont on n'a rien pu tirer d'utile. (E. CHARTIER.)

39 Lettre à M. Gentili.

La difficulté que vous y trouvez tient, ce me semble, à ce que vous ne dépouillez pas les termes de Spinoza de tout sens qui ne résulte pas de ses définitions.

Vous dites que dans sa doctrine tout est éternel. Non pas, mais tout est nécessaire, et il y a deux nécessités : celle de l'essence et celle de l'existence ; la première seule est éternelle, la deuxième n'y a aucun rapport, c'est la nécessité fortuite, contingente des modes, des déterminations singulières et changeantes de la substance, dont l'ensemble seul (mouvement, force constante de l'univers, entendement, etc.) est éternel selon l'existence, ou pour mieux dire dure sans fin comme il est sans bornes.

Sans doute toutes les essences, même des modes et de leurs affections sont éternelles, mais à titre de vérités (non de choses existantes), de vérités implicitement contenues dans l'idée éternelle de Dieu, éternel objet de l'entendement et mode éternel comme lui ou plutôt identique à lui : les choses correspondantes, [108] et par conséquent leurs idées, n'apparaissent, pour disparaître après quelque durée, que selon un ordre complètement indépendant de celui des essences, c'est-à-dire de celui selon lequel elles se rapportent aux modes fixes et éternels (perpétuels aussi selon l'existence), et cet ordre du fait est pour nous absolument insaisissable.

Maintenant, quand un mode est réalisé dans cet ordre, c'est-à-dire quand son essence est amenée à l'existence, à la fois parce que les autres essences réalisées la déterminent et parce que la substance la pose absolument, cette essence existera par la seule force de sa définition, aussi longtemps que la même force dans la totalité des autres essences existantes de même attribut ne l'en empêchera pas, c'est-à-dire ne l'exclura pas logiquement.

Cette force de la définition est tout ce que Spinoza entend par l'effort pour persévérer dans son être, ou volonté dans le corps et appétit dans l'union de l'âme et du corps. Pour lui il n'y a pas de puissance, de dedans, tout est dehors, étalé et abstrait : tout est objet.

Cependant l'âme, dit-il, s'efforce d'imaginer des choses qui augmentent la puissance du corps dont elle est l'idée, et par suite la sienne, et elle éprouve de la joie ou de la tristesse selon qu'elle y réussit ou non ; cet effort n'est-il pas un mouvement de l'être au-dessus de lui-même, une tendance à se dépasser, à s'augmenter ? Non, ce n'est

que la persistance abstraite, l'inertie comme nous dirions à présent. L'être est rivé à lui-même, à son essence ; mais si nous considérons un être de notre double monde, un être comme nous (Spinoza ne distingue pas l'inorganique, l'organique et le pensant), un corps et son idée, qu'est-ce que cet être, cette essence ? Une certaine proportion de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur (corps), et la formule abstraite, la loi suivant laquelle le mouvement se distribue à l'intérieur de lui-même sans cesser de réaliser, sous des formes toujours nouvelles, la même proportion, c'est-à-dire sans cesser d'être lui-même (âme). Toute essence dans notre monde d'étendue et de pensée est donc un mouvement d'un certain type (corps) ou la formule de ce type (âme). Toute essence existante est donc cause réelle d'une série indéfinie d'effets, puisqu'elle est mouvement ou idée de mouvement, c'est-à-dire que dans tout être comme nous une variation de son mouvement essentiel suivra toujours une autre variation, et l'idée de la variation nouvelle celle de la précédente indéfiniment, en vertu de l'inertie (*conatus* ou *vis*, etc.).

Mais cet être (ce mode) modifié sans fin appartient à un monde d'autres modes qui le pressent de toute part, et lui communiquent [109] des mouvements qu'à son tour il transmet. Ces mouvements peuvent lui être conformes ou contraires, à toutes sortes de degrés. Ainsi, si vous donnez l'impulsion au volant d'une machine, si vous en graissez les rouages, ces mouvements extérieurs seront conformes à sa nature ; si vous en heurtez un rouage dans une direction autre que celle dans laquelle il se meut, si vous en augmentez le frottement par quelque moyen, ces mouvements lui seront contraires ; les premiers augmenteront sa puissance, c'est-à-dire multiplieront ses effets, les seconds la diminueront et pourront même la supprimer en brisant la machine. En d'autres termes les premiers suivront de la machine transformée selon sa formule propre, et leurs effets étant intelligibles par cette formule seront réputés actions de la machine, tandis que les autres, contraires à cette formule, auront des effets qui ne seront pas intelligibles par elle, et que la machine sera réputée avoir pâti dans la mesure même où son action aura diminué.

Il ne faut donc pas confondre l'essence du mode, qui est abstraite, et dure, immuable à travers ses affections diverses et inégales, jusqu'à ce qu'elle disparaisse brusquement de l'existence, vaincue par les autres, avec les actions qui en découlent, plus ou moins favorisées ou

gênées par le système fortuit, contingent, des circonstances au milieu desquelles elles se développent et par lesquelles elles existent comme aussi elles seront détruites à la fin, avec l'existence même de l'essence dont elles procèdent. Ces actions constituent la puissance actuelle du mode. L'essence de ce mode, tant qu'elle existe (*conatus*, *vis*...), produit donc des effets en lui et hors de lui : par suite on peut dire que le *conatus* (l'inertie), suivant les circonstances, développe autant qu'il peut la puissance de l'être, mais il ne faut pas dire, et Spinoza ne dit jamais, que le mode tend (*conatur*) à augmenter son être et sa puissance : l'augmentation de son action peut résulter du *conatus*, rien de plus. Donc point de finalité puisqu'il n'y a point de bien poursuivi, et que ce que nous nommons le bien est simplement l'effet non pas cherché mais obtenu par le concours du conatus et des actions que l'être subit de la part des autres.

Mais ne poursuivons-nous pas réellement des fins ? Non, cela est impossible : comment l'être sortirait-il de son essence ? Ces fins qu'il nous semble poursuivre ne sont que nos idées actuelles en tant que d'autres idées vont en sortir si les circonstances, dans leur cours fortuit, le leur permettent : car les idées sortent les unes des autres ou plutôt se succèdent selon la même nécessité que les affections qui en sont les objets. Cette nécessité est mécanisme dans le corps. Dans l'âme elle est imagination (habitude), [110] mais elle peut aussi être autre chose, implication, dépendance intelligible. Réaliser en elle cette dernière nécessité en la superposant à l'autre, c'est le véritable bien de l'âme ; mais ce bien même [40], est-ce un bien poursuivi en dehors de l'essence, la fin purement idéale d'une tendance indéterminée ? Non, c'est l'essence de l'âme se réalisant, c'est-à-dire s'entendant parfaitement elle-même dans sa dépendance de Dieu, ou plutôt c'est Dieu s'entendant partiellement en elle dans l'exercice absolu et l'union réalisée de ses deux causalités.

…

40 (*Première rédaction, barrée*) : ... est-ce un bien poursuivi, extérieur à l'essence ? Nullement ; ce n'en est que la pleine possession, la vérité entièrement entendue, ou mieux aperçue. Elle n'est pas l'œuvre d'une volonté indéterminée, mais le plein effet de l'essence elle-même dans sa vraie nature, c'est-à-dire dans sa dépendance de Dieu. La vertu n'est pas la cause de la béatitude, mais la béatitude est la cause de la vertu.

Chez Spinoza..., etc.

Chez Spinoza tout est dans tout, et l'on ne peut vraiment rien saisir à part.

2

Aux yeux de la raison, c'est-à-dire analysé par la réflexion, le monde est le phénomène par lequel se représente à l'entendement dans un Moi personnel le rapport d'union et de dépendance qu'il soutient avec la totalité des êtres sentants qui participent avec lui, mais inégalement, à la vie de la pensée unique et divine, qui dans son fond est liberté et amour, c'est-à-dire esprit, action pure et parfaite.

3

Une bonne division des fonctions de l'esprit doit être faite en deux sens ; c'est-à-dire qu'on doit les diviser d'abord au point de vue de leur objet ; et à ce point de vue nous adopterons la division de Kant : sensibilité, intelligence, volonté ; puis reconnaître plusieurs degrés dans chacune au point de vue de la réflexion qui y intervient.

Dans l'intelligence nous aurons la sensation (ou fonctions sensitives), l'entendement (ou fonctions intellectuelles analytiques), la raison (ou fonctions rationnelles : métaphysiques, morales).

Dans la sensibilité nous aurons : l'émotion (physique), le sentiment intellectuel, le sentiment moral.

Dans la volonté : l'impulsion (l'instinct et l'habitude), la volonté, la liberté.

[111]

4

Le rapport de la science et de l'action ne saurait être marqué par la science même, qui ne saurait donner jamais que ce qui est.

5

La philosophie c'est la réflexion aboutissant à reconnaître sa propre insuffisance et la nécessité d'une action absolue partant du dedans.

6

La philosophie c'est la recherche de la réalité par la réflexion d'abord, et ensuite par la réalisation.

7

La philosophie est la recherche de la réalité par l'étude de l'esprit considéré en lui-même et dans son rapport avec tous ses objets.

8

La psychologie n'étudie les objets qu'en tant que pensés, ou plutôt elle étudie l'acte même par lequel on les pense.

9

De l'inconscient au sens strict : c'est la pensée spontanée, élémentaire, sans liaison, c'est-à-dire la sensation sans aucune pensée proprement dite : il y a de l'inconscient, mais non dans la pensée. La conscience, comme la pensée même, est le sentiment ou affirmation spontanée d'un tout du senti, c'est-à-dire d'un rapport de subordina-

tion entre le tout et un centre qui l'éclaire, un but poursuivi qui l'explique. Point de conscience sans activité volontaire et finalité, sans effort, sans lutte. — Dans la réflexion un degré de plus de liaison, d'unité : le centre de pensée, le moi, se subordonne au Tout absolu, affirme, éprouve sa dépendance. Plus de conscience proprement dite : la conscience disparaît avec l'indépendance, la volonté, l'effort, le moi.

10

La conscience n'est pas distincte de la pensée (proprement dite) même. Le moi qui s'y affirme n'est distinct de la pensée même que logiquement, abstraitement, dans l'expression. Si nous voulons réellement l'atteindre comme être en soi, nous passons [112] de la conscience à la réflexion. Cet effort vers *l'esprit moi* est vain : le moi échappe, l'esprit seul, universel, est atteint par le sentiment du nécessaire absolu à la fois subi et subissant, c'est-à-dire de l'unité totale et *absolue*. Le fond des choses et leur explication n'est pas dans les phénomènes ou objets (nécessaires) ni dans les esprits ou sujets (limités), mais dans l'esprit, ou sujet, absolu et un. La psychologie dans sa source et son fond est la métaphysique même.

11

La psychologie science de l'inconscient considéré comme principe du conscient, ou explication du conscient par l'inconscient.

12

1. L'inconscient c'est l'élément mental (sensation) sans aucune liaison ; il n'y en a pas : raison métaphysique : d'où viendrait cette sensation ? D'en dehors de l'Univers ; raison psychologique : comment serait-elle dans la pensée ?

2. Le seul inconscient qui existe, c'est ce qui a été agrégé automatiquement, sans pensée au sens strict, par suite sans conscience, et n'ayant pas été d'abord dans la conscience, n'est pas susceptible d'y rentrer.

3. Le demi-conscient ou conscient indirect : le représenté (car ce qui n'est pas représenté (prétendus raisonnements) n'est pas du tout dans la conscience) qui, agrégé d'abord par la pensée ou avec accompagnement de la pensée proprement dite, n'est plus actuellement maintenu agrégé que par l'habitude, l'association automatique. Le champ du demi-conscient ou conscient indirect est celui de la pensée devenue habitude. Degrés infinis.

4. Le conscient. Nul degré. C'est la pensée proprement dite innovant avec effort au contact des phénomènes subis. Au-dessus de la conscience : la réflexion, affranchissement des phénomènes.

13

La méthode déductive. Caractère particulier de cette méthode : elle seule démontre. Mais sur quoi ? Sur l'abstrait et le possible, c'est-à-dire qu'elle saisit des rapports nécessaires entre ses éléments qu'elle rapproche, construit. Convient-elle à la psychologie ? La psychologie n'a pas un objet abstrait et possible, mais concret, réel, donné ; elle ne peut donc le construire, elle doit l'analyser et l'expliquer. L'emploi de la méthode déductive [113] mènerait à une psychologie abstraite, formelle, à une mathématique d'idées pures.

Si cette construction a un caractère nécessaire, non arbitraire, si elle donne le schème de la réalité psychique comme la mathématique celui de la réalité physique (ex. Fichte, Schelling, Hegel, Lachelier), l'objet de la psychologie est d'expliquer cette nécessité, de remonter au-delà de ce fait *a priori*, de systématiser les principes qui le maintiennent, de les interpréter et évaluer, ce qui ne se peut faire par déduction (construction), mais par réduction. Ce serait le sophisme *ignoratio elenchi*.

Cette construction est impossible, car elle ne saurait partir de l'élément : cet élément prétendu (ex. le moi de Fichte, l'idée de la Vérité

de M. Lachelier) étant idée est composé, et d'autant plus qu'il paraît plus premier. Ce n'est pas une hypothèse que l'on fait en le posant, c'est un fait que l'on exprime ; mais il n'y a pas de fait premier. Chaque prétendue déduction que l'on effectuera ensuite ne sera non plus qu'un fait que l'on reconnaîtra : or, ou la liaison sera arbitraire et il n'y aura pas de déduction, ou le nouveau fait était contenu dans le premier, et alors on a fait une pure analyse.

La seule forme acceptable de la méthode *a priori* en psychologie est la forme analytique partant, non de l'abstrait pour construire le concret, mais du suprême et total concret pour le décomposer en ses éléments (méthode métaphysique de Spinoza). Mais où trouver ce fait psychique et métaphysique intégral ? Non par déduction (ce serait un cercle vicieux), la méthode déductive n'est pas une méthode de recherche, mais par analyse, en partant d'un fait partiel quelconque, ou des faits partiels, en les décomposant et découvrant ce qui leur manque, ce qu'ils supposent. Mais ce n'est plus là la méthode déductive.

14

Le sujet pensant s'oppose à l'objet pensé, quoique les choses ne soient connues que par la pensée et en elle. Mais autres sont les objets, autre leur connaissance. Celle-ci d'une part a une histoire en dehors de ses objets ; elle est, d'autre part et par contre, la même devant toute leur diversité. Elle est une en tous les sens.

15

Dans le corps le point actuel s'explique par le point, non actuel, passé, et cela sans fin, c'est-à-dire l'actuel s'explique par l'inexpliqué et le non-donné et le moins un ; contraire dans la pensée : par le plus réel et par l'un.

[114]

16

Le corps est *dans l'esprit*.

17

L'étendue et le mouvement ne sont pas concevables en soi, ne sont que des abstractions, et nous ne sommes certains de leur réalité qu'en tant que nous les jugeons dépendants d'autre chose dont nous sommes certains : l'idée de l'être objectif condition de celle de l'étendue.

18

L'induction en psychologie serait un cercle vicieux. Elle n'a pas à l'appliquer mais à l'expliquer en la justifiant.

19

Le sujet pensant n'est pas un être, mais l'ensemble des principes c'est-à-dire des liaisons qui rattachent les pensées empiriques (déjà liées et constituées par la nécessité affirmée) à l'Esprit, à l'Unité absolue, ou plutôt c'est le *sentiment* de cette liaison, dont les principes ne sont que la représentation abstraite, comme le sujet-substance en est la projection métaphysique spontanée. L'être est un ; c'est la pensée qui le morcelle.

20

Si dans le fait réel, concret, particulier, la réflexion peut apercevoir le fait idéal, abstrait, universel, c'est qu'elle y voit les reflets des éléments simples qui la constituent, c'est-à-dire qui sont l'esprit même, et elle ne les saisit que parce qu'elle en éprouve la nécessité rationnelle, c'est-à-dire supra-empirique et supra-personnelle. De même nous ne voyons des triangles et des cercles dans la nature que parce que nous en portons d'avance l'idée. Toute connaissance va donc du sujet à l'objet et du simple au complexe. Le fait n'est pas perçu, mais tracé, et c'est nous-même ou plutôt notre nature, que, dans le savoir, nous lisons en lui. Le fait perçu n'est qu'une hypothèse faite par l'esprit en vue de se mettre d'accord avec tout lui-même et avec les autres.

Il ne faut pas entendre que dans l'Esprit, dans le sur-moi, il y ait les idées des figures géométriques, celles des fonctions, etc. Rien de pareil ; il n'y a que les sensations et le tout : tout le reste n'est que rapport et exprime le tout dans la sensation : [115] c'est là le fait, les faits, et c'est en ce sens qu'on peut dire que c'est nous qui nous lisons dans le fait : il faut entendre que le tout y lit sa conciliation ou solidarité avec telles sensations, son rapport avec elles.

21

Quand on a trouvé quelles conditions suppose l'existence d'un fait, de ce qui est observable, d'une part un sentiment, un état, une nature, de l'autre une forme, une nécessité qui y est saisie, enfin la pensée qui saisit l'un dans l'autre, et aussi séparément l'un et l'autre, il est irrationnel de vouloir ensuite observer encore ce qu'on a compris être la condition pour qu'une observation soit possible.

Soit la pensée ; elle *produit* ;

Soit la forme en soi ; elle *est* simplement ;

Soit la spontanéité sentante en dehors de toute forme ; elle *n'est pas*.

On n'observe que le *devenir*, c'est-à-dire la matière dans la forme, pour y dégager celle-ci de celle-là.

22

La raison trouve une connaissance vivante dans l'activité de la conscience et s'applique à cette idée première pour en déduire tout ce qui y est ; elle ne crée pas l'idée ou le principe de causalité comme elle crée la notion de substance en réunissant sous une seule idée abstraite le système total des êtres. L'existence relative, et, par un progrès nécessaire, l'existence absolue de la connaissance est un FAIT et non pas une abstraction.

23

La vraie psychologie n'est pas la description de telle pensée, mais l'explication de *la Pensée*.

24

La méthode réflexive et la psychologie métaphysique. — Le véritable objet de la psychologie est la nature *universelle* de la pensée, en tant qu'elle est susceptible d'explication. Sa méthode est l'analyse réflexive, c'est-à-dire la recherche de la nature intérieure des pensées et de la raison de cette nature. Son terme est la résolution des faits psychiques en leurs éléments immédiats, en leur matière également psychique, et l'explication ou l'interprétation [116] métaphysique du composé que l'esprit en avait formé spontanément ; en un mot c'est l'anatomie et la métaphysique de la pensée, en contenant implicitement la physiologie.

La psychologie métaphysique repose sur les faits de conscience et les lois du mécanisme psychique, découverts par l'observation : elle commence avec l'explication de ces faits et de ces lois empiriques par l'analyse ; en les expliquant elle les vérifie.

Cette analyse a pour résultat de faire connaître les lois statiques, ou formes logiques de la pensée, c'est-à-dire les éléments formels, et aussi les éléments matériels qu'ils ont mission d'élaborer.

Ex. : analyse d'une idée d'objet, d'une idée morale, d'un jugement ; d'un sentiment (colère, aversion, orgueil, etc.). Reste ensuite à expliquer ces lois, à en donner le sens et la raison métaphysique (critique, détermination de la valeur objective de la pensée), et à tirer de cette étude de la pensée la réponse à ces questions ultimes : qu'est-ce que l'âme ? Dans quel rapport est-elle avec le Tout ?

Cette méthode est à la fois expérimentale par son point de départ qui est dans l'observation, et rationnelle par sa nature propre. La psychologie réflexive présente le caractère universel et déterminé qui manque aux autres formes de la psychologie. Elle est vraiment une science du réel et du libre.

Par l'emploi de cette méthode la psychologie métaphysique n'est pas seulement une science, mais le fondement de toute science, puisque seule elle saisit l'objet dans son union avec le sujet et justifie les principes de toute science.

25

Le passionnel, l'irrationnel est connaissable, intelligible, mais comme idée, dans son type formé spontanément par l'esprit avec toutes ses fonctions, dont la *mémoire* n'est qu'un élément, ou point de vue, inférieur, non comme fait ou plutôt comme série et système de faits. Il n'y a pas de *science* des faits de l'âme.

26

La psychologie ne peut avoir pour but de déterminer des *propriétés* de l'esprit. Car la propriété est ce que l'on conçoit dans la substance, extérieurement à la pensée, pour expliquer le fait, c'est-à-dire ce qui n'est pas pensable. Donc par la même raison qu'il n'y a pas de fait de pensée, mais que le fait est l'antithèse de la pensée, il n'y a pas de propriétés de l'esprit, [117] ou plutôt il n'y en a qu'une, la propriété de sentir, comme il n'y a qu'une faculté, la pensée même, et, entre l'une et l'autre, les idées, la forme.

Mais cette propriété même et cette faculté ne sont saisies que comme idées.

27

La logique reprend à l'instant ce qu'elle a perdu, ou plutôt ce qu'elle a posé en dehors d'elle : c'est-à-dire qu'elle refait l'unité mais une unité abstraite, extérieure. De là une antinomie : la pensée logique est tout et ne peut se saisir elle-même qu'en [se] posant entre deux choses, ou plutôt entre une chose et une action ; mais cette antinomie, comment est-elle saisie ? Ce ne peut être par la pensée logique, car puisqu'elle ne saisit rien que comme nécessaire, il n'y a pas d'antinomie pour elle (elle n'a qu'une loi).

28

Toute division vraiment scientifique par la méthode expérimentale est impossible, tant préalable qu'ultérieure.

Que si l'on a obtenu une telle division, c'est qu'inconsciemment on a employé la méthode réflexive, c'est-à-dire que partant de l'idée que les pouvoirs ou les formes de l'esprit sont solidaires, s'expliquent et s'exigent entre elles, on s'est élevé d'un fait quelconque à l'idée universelle de la pensée, se demandant par la réflexion ce qui faisait de ce fait ou état une pensée, pour analyser ensuite cette idée de la pensée en ses éléments nécessaires. Autrement dit, on a compris par la réflexion le caractère rationnel de la division à laquelle on s'arrêtait.

Le nombre des faits considérés était dès lors accessoire, indifférent ; un seul suffisait.

29

Considérons donc une pensée quelconque, exprimée par un verbe, par exemple (les autres mots supposent l'action, celui-ci l'exprime), réfléchir, dire, etc., et demandons-nous ce qui fait que cette pensée, cet acte, est une pensée. Que suppose cela pour être considéré comme fait de pensée ?

Trois conditions ou éléments solidaires, dont le système constitue la nature pensante, telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans la réflexion, ou telle que la réflexion la produit nécessairement :

1. Une représentation d'objet, ou connaissance.

2. Une affection, un état agréable ou désagréable accompagnant [118] cette connaissance, en un mot un sentiment. La représentation si elle n'était pas sentie, serait en l'air, abstraite, comme les idées de Platon serait idée et non pensée. Le sentiment c'est la connaissance non en elle-même, mais dans un esprit, c'est-à-dire vivante.

3. Enfin une action : sentiment et connaissance ne sauraient être indépendants l'un de l'autre : ils se déterminent, donc ils agissent, et la réflexion nous fait connaître qu'il ne saurait y avoir sentiment sans action. Le sentiment c'est le sujet encore uni à l'objet, avant la polarisation ; l'idée, c'est l'objet ; l'action, c'est le sujet. Dans le sentiment, individualité pure encore en apparence ; dans l'idée, rupture de cette individualité, objectivation, c'est-à-dire analyse en vue de la synthèse, ou analyse par l'action de la synthèse, par l'application de la réflexion, c'est-à-dire du Tout à l'élément ; l'action est la représentation de l'unité du sentiment et de l'idée, du sentiment se développant par l'idée, c'est-à-dire de la production de l'élément par le Tout. Ainsi le sujet absolu, c'est-à-dire, en apparence du moins, l'indépendance parfaite, n'est en réalité que la dépendance même, et ce qui le vérifie c'est l'échec où aboutit l'effort pour saisir par la réflexion le sujet individuel : il aboutit au contraire de l'individualité, à l'impersonnel, à l'universel.

30

La première notion du sentir, fournie par l'analyse réflexive, n'est pas celle de l'affection agréable ou désagréable.

31

L'idée de facultés, ou de faculté unique (moi-cause de Maine de Biran), n'est pas un produit, objet immédiat de l'aperception interne. C'est une pensée, une conception, une explication, mais nécessaire à la psychologie ; elle exprime cette vérité que la pensée n'est pas un fait ou tissu de faits, ni une chose et un tissu de propriétés, ni même *seulement* une force (cause de mouvement).

32

Il n'y a qu'une puissance, l'âme active ; ses produits sont des actes, non des *faits*, mais l'acte suppose le fait, c'est-à-dire l'activité suppose la sensibilité (= la faculté suppose la propriété).

[119]

33

Caractères de l'idée de puissance :

1. *Réalité*, non abstraction : l'idée n'est pas issue abstraitement du fait, mais distincte.

2. *Infinité* : elle n'est pas réductible à *tous les faits*.

3. *Liberté* : son principe, le contraire du fait, en est l'absolue justification (priorité rationnelle sur lui).

L'idée de puissance (d'où celle des facultés) est donc un produit de la réflexion : la puissance n'est pas un objet donné, mais une construction de la pensée, et il s'agit, pour connaître la pensée, non pas de subir cette construction et de la décrire (observation et induction), mais de la comprendre en la rectifiant (réflexion), c'est-à-dire de la dépasser : *de poser un système d'idées et de le déposer*.

34

Les faits. — En un sens donc, dans la pensée, rien que des faits et *l'empirisme psychologique* est vrai, car les idées, dans leur devenir, sont elles-mêmes des faits.

Les formes. — Mais les idées par lesquelles la pensée se conçoit (facultés, puissance) sont irréductibles aux faits, *et le réalisme psychologique est plus vrai*, car elles sont plus réelles que les faits.

Enfin le principe qui les pose et les dépose, et par elles tout l'intelligible des faits, est la réalité même, *et la vérité est à le comprendre*, à comprendre que les faits et les idées, en particulier ici les facultés (et la puissance) sont réels, et ne le sont que quand et selon que la pensée absolue ou réflexion y descend.

35

		Trois facultés ou fonctions		
		Sensibilité	*Intelligence*	*Activité*
3 degrés.	Conscience indirecte	Émotion	Représentation	Impulsion
	Conscience Réflexion	Passion Sentiment	Entendement Raison	Volonté Liberté
		(9 formes de la vie pensante)		
	Inconscience	Affection	Sensation Impression	Appétit

Ce sont des fonctions ou des facultés, c'est-à-dire des réalités ou des abstractions, suivant que la réflexion y descend ou non.

[120]

36

Ce qui par nature n'est pas mesurable ne saurait être mesuré par aucun artifice : le subjectif n'est pas mesurable, car toute unité doit être une quantité (susceptible d'être augmentée ou diminuée) et toute unité réelle doit être objective, c'est-à-dire étendue, et coexister avec ce qu'elle mesure. Il n'y a rien de pareil dans la sensation.

37

La sensation n'est pas donnée à la conscience immédiatement et isolée, il faut un travail d'analyse pour la séparer : 1° de la représentation ; 2° du sentiment, dont la synthèse forme l'être sentant, ou l'être subjectif réel. Ce que nous appelons sensation c'est toujours non pas la véritable sensation, mais l'interprétation objective que nous nous donnons d'un système de sensations. Toute sensation a une durée, n'est donc pas simple. La vraie sensation c'est la *réaction élémentaire* que nous ne pouvons qu'inférer, et qui n'est ni représentative ni affective, c'est l'impression sans durée, infra-temporelle, qui ne peut se composer avec elle-même et engendrer la durée que par l'intervention d'un principe supérieur, sans durée aussi, supra-temporel. De là résulte l'être sentant :

sensation	représentation sentiment

suspendu entre deux infinis : multiplicité — unité, et par suite cherchant l'infini en deux sens : au-dehors : représentation ; au-dedans : sentiment, raison.

38

L'étendue est *subjectivement* la représentation d'une loi nécessaire suivant laquelle nos sensations sont liées entre elles d'un sens à l'autre et varient en rapport avec le sentiment de l'action musculaire.

Objectivement l'unité représentative du tout des êtres individuels considérés en tant qu'ils se déterminent en s'excluant et par suite en s'exprimant réciproquement.

C'est donc beaucoup plus qu'une possibilité indéfinie : c'est le lien de l'esprit et le lien des esprits.

39

L'espace : multiplicité indéfinie de dimensions homogènes. Réalité, unité, continuité, infinité, indivisibilité, impénétrabilité ne sont que des rapports à la pensée, mais à la pensée absolue.

[121]

40

Le temps marque de mon impuissance ; l'étendue de ma puissance.

41

La perception est l'achèvement de la représentation et la rectification des données sensibles, qui résultent l'une et l'autre d'un jugement immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur l'habitude et sur des

inférences naturelles, où la sensibilité et la volonté peuvent intervenir, par lequel nous déterminons en essence, en quantité et en qualité un objet auquel les qualités sensibles se rapportent, ou une réalité qui les constitue.

42

L'étendue : système de relations entre nos sensations et les mouvements par lesquels nous pouvons nous les donner.

43

Explication des attributs de l'espace : réalité, unité, continuité, infinité, indivisibilité, impénétrabilité ; concepts qui expriment le rapport de la pensée à la réalité sensible, c'est-à-dire l'intelligibilité de cette réalité. L'espace et en même temps l'étendue sont donc dans les choses mêmes tout en n'étant que dans la pensée.

44

L'espace n'est pas une forme subjective de la pensée humaine, mais de la Pensée.

45

L'étendue est la représentation nécessaire de la loi suivant laquelle les sensations de nos différents sens sont liées d'un sens à l'autre et varient simultanément en rapport avec les variations de notre sentiment d'action musculaire.

.

46

Dans l'intuition, l'étendue n'est que la représentation d'une loi nécessaire selon laquelle nos sensations sont liées d'un sens à l'autre et varient en rapport avec les variations du sentiment d'action musculaire. Mais nous ne pouvons arriver à connaître cette loi qu'en connaissant l'unité représentative du tout des êtres individuels considérés en tant qu'ils se déterminent en [122] s'excluant et par suite en s'exprimant réciproquement, c'est-à-dire l'étendue comme réelle. Dans l'action concrète par laquelle nous saisissons la réalité des choses, l'étendue nous est livrée implicitement ; il nous reste à la dégager par le raisonnement, mais de ce raisonnement le terme nous est donné d'avance : l'être en soi et multiple, paraissant à la sensation, mais saisissable à la seule pensée.

Les propriétés de l'espace en soi (projection de la forme subjective de l'espace) sont l'œuvre de la logique. De là leur caractère *a priori*.

Véritable nature de l'espace et du temps. Sont-ils dans les choses ? Non comme forme, oui comme fond. Or c'est cette forme seule qui est innée ; elle est aussi subjective, diverse d'un esprit à l'autre ; c'est l'inné, c'est-à-dire le *naturel* qui est subjectif (c'est-à-dire divers). L'œuvre propre de la pensée est de faire sortir les esprits de leur caverne et de faire la rencontre, la jonction.

47

L'espace est un système unique et infini de dimensions indéfinies en nombre et en longueur.

48

L'étendue est la détermination concrète de l'espace par des corps. Sans le plein, pas de dimensions. Étendue, condition d'espace, et corps, condition d'étendue. *Corps se résistant* les uns aux autres et s'excluant.

49

Deux perceptions, extérieure et intérieure, ou plutôt une seule, mais à deux faces dont l'une, intérieure, peut être presque effacée dans l'autre, tandis que celle-ci ne l'est pas dans la « perception intérieure ». La perception intérieure est donc une forme de pensée résultant d'une analyse plus parfaite qui distingue le temps de l'espace, confondus dans la perception extérieure, et non pas une véritable perception, sur le même plan que l'autre.

En quoi consiste la perception extérieure ? Elle n'est pas une sensation, mais un acte composé par lequel nous mettons nos sensations diverses en rapport entre elles, en les rapportant à un même point de l'étendue (localisation), mais sans affirmer encore que cette étendue appartient à un être : deux actes distincts. Le premier seul est perception, le deuxième est conception. La perception n'est pas l'acte de rapporter les sensations à des [123] objets, mais elle en est la condition, et il n'y a point de connaissance d'objets possible sans elle, de quelque objet qu'il s'agisse : elle est la forme universelle de la pensée des objets : le temps même n'est pensé qu'ainsi (exemple : les sons, les odeurs).

50

L'expérience pure ne peut donner que ce qu'il y a dans la sensation ; or l'étendue n'y est pas, n'y peut être : elle est quelque chose de nouveau qui ne peut en venir. On ne peut, dit Condillac, faire du continu qu'avec du continu. Si l'étendue était dans l'objet, la sensation la détruirait.

51

Le temps, forme de nos actions en tant que déterminées par nos sensations.

L'espace, forme de nos sensations en tant que déterminées par notre action suivant des lois nécessaires.

Ne sont pas de pures possibilités (Bain) ni des formes pures (Kant), car elles ne sont pas représentables, sinon abstraites, sans déterminations intrinsèques. L'espace et le temps sont des abstractions du mouvement.

Le temps mesure de l'espace, l'espace représentation du temps.

52

Un ordre fixe, indépendant, simultané de sensations n'est pas encore l'étendue. Il y manque les notions de *continuité* et de *mesure* qui dérivent du *mouvement volontaire constant* (uniformité de l'idée) et du *mouvement rythmé*, c'est-à-dire de sentiments d'action musculaire, en relation avec des sensations objectives, soit constants, soit identiques entre eux. De l'uniformité de l'idée ne naît pas l'uniformité du mouvement, mais sa continuité ou constance.

Le deuxième, le sentiment du rythme, ou mouvement identique, introduit la *mesure* dans la *continuité simultanée* : idée de temps identiques successifs, de divisions du temps.

De là l'idée de mouvement uniforme c'est-à-dire qui parcourt dans des temps égaux les mêmes séries de sensations (vitesses quelconques d'ailleurs).

De là la *mesure de l'étendue* par le mouvement uniforme. Ainsi les notions de temps et d'étendue (grandeurs mesurables) sont des abstractions de celles du mouvement : du mouvement rythmé sort *le temps mesurable*, du *mouvement uniforme* sort l'étendue mesurable.

[124]

53

La troisième dimension ou éloignement est la dimension essentielle qui réalise l'étendue, puisqu'elle représente la permanence de l'objet, c'est-à-dire le système réel des sensations possibles, indépen-

damment de nous. Elle peut être donnée à l'aide du toucher seul avec déplacement et ébranlement, mais elle est facilitée par l'exercice des autres sens pour lesquels l'objet éloigné est encore présent.

L'épaisseur et la profondeur sont cette même troisième dimension. Elles représentent en effet la *réalité de l'objet* en dehors de nous, de ce que nous touchons ou voyons : *même le toucher double* ne nous les donne pas. Il ne nous donne que notre surface. Seulement dans le déplacement de l'objet apparaît son unité et par suite sa réalité. La vue peut nous aider à percevoir la profondeur dans les corps transparents.

La perception proprement dite c'est la fusion de plusieurs groupes de sensations spécifiquement différentes en un seul tout circonscrit par le toucher. Nous percevons à la fois notre corps et les corps extérieurs. C'est dans le toucher seul que l'unité de l'objet apparaît : *c'est la base de la perception*. Dans le concours des deux mains et d'abord dans celui des doigts, l'objet paraîtrait multiple sans l'ébranlement ou le transport. Une fois cette idée acquise, elle est confirmée plutôt par la multiplicité des contacts.

Pour la vue, fusion des images grâce à l'unité conçue de l'objet.

54

(Sur Spinoza et les théories physiologistes de l'imagination)

La vraie explication de l'imagination est celle de la manière dont ces affections du corps humain peuvent déterminer en nous la représentation des corps extérieurs *et leurs propres idées*. (Celle de notre corps en particulier avec ses modifications.)

55

On appelle *idées* les objets intérieurs que la pensée réalise en affirmant dans le jugement l'être de ses représentations.

56

Juger c'est affirmer ou nier une relation entre deux idées *comme vraie*.

[125]

57

(Sur le rapport de l'entendement et de la volonté)

1. Toute aperception suppose affirmation implicite, *au sens de croyance*, même si elle était unique, simple : alors c'est l'existence, ou plutôt la présence, qui est affirmée, crue. Si elle ne l'est pas, si elle est multiple, elle est *croyance* à la liaison de ses parties, et en plus, à sa présence. Or toute aperception est multiple. Cela est vrai et des perceptions et imaginations, et des idées proprement dites. Toute aperception est une liaison (perception) ou un système de rapports (idée).

2. L'affirmation, même explicite et au sens de connaissance, n'est pas un assentiment (et la négation un détachement) de l'âme, de la volonté, à la chose aperçue, c'est-à-dire un rapport de l'âme ou volonté à cette chose, mais un rapport d'un certain genre entre les éléments de cette chose.

3. Lorsque cette affirmation explicite a lieu, elle a sa condition, tout au moins une de ses conditions, dans l'affirmation implicite ou croyance correspondante : elle succède à une affirmation et non à la non-affirmation et n'est que cette même affirmation continuée.

4. Quand c'est la négation qui a lieu, cette négation aussi succède à une affirmation implicite ou croyance, qu'elle supprime, et qui a subsisté même pendant le doute, s'il y a eu doute, et non pas à la non-affirmation.

Autrement dit :

5. Toute affirmation ou négation vient d'une affirmation.

6. La négation ou suppression d'une croyance a sa condition, tout au moins une de ses conditions, dans une autre croyance qui l'exclut.

7. L'âme affirme toujours quelque chose tant qu'elle pense, même dans le doute, et le doute a sa condition dans une connaissance actuelle.

8. L'entendement et la volonté en acte, c'est-à-dire les actes d'entendre et de vouloir, au sens le plus large des deux mots, sont identiques ; la division de tout acte de pensée en ces deux actes est purement modale. L'entendement et la volonté ne sont donc pas des êtres, des puissances, mais des idées.

9. Les degrés de valeur, de réalité objective de l'affirmation coïncident avec ceux de la connaissance : les connaissances confuses sont des affirmations accidentelles et éphémères, les connaissances claires des affirmations essentielles et durables, les connaissances déduites, comprises, des affirmations absolues, [126] inébranlables : la certitude est quelque chose de plus positif, de plus réel que la croyance, et elle la comprend.

En résumé il est vrai que :

1. La connaissance, le jugement, suppose toujours une donnée, un fait présent, et est lui-même une donnée, un fait présent ; or toute donnée, tout fait intellectuel est liaison, rapport, donc *rapport affirmé*, au sens large du mot ; en un sens donc tout dans la connaissance est idée (donnée, fait), et la clarté de l'idée est celle d'un rapport.

2. La connaissance est un tout dont chaque partie est déterminée par les autres ; chaque idée en suppose d'autres qui font sa vérité ; la vérité est un système d'idées, et ce système de la vérité *donnée*, objective, ne relève que de lui-même, ne suppose rien d'extérieur (volonté) qui le supporte, l'affirme, le fasse vrai. Dans la vérité *donnée* il n'y a pas dualité, mais unité.

Mais :

Il y a autre chose dans la connaissance que du donné, que les idées-faits et leur unité ; leur système est inintelligible sans cela. Si une idée est vraie (par 1) en elle-même, et (par 2) par sa détermination au milieu des autres, cette détermination lui est identique et alors tout est identique et *il n'y a pas d'idées*, ou bien cette détermination lui est seulement équivalente, et alors il faut un troisième terme pour saisir cela, c'est-à-dire qu'il faut l'acte, le mouvement de la pensée — autre chose que l'idée.

L'idée seule, le donné seul est inintelligible.

58

La vérité n'est pas *les idées*, mais *la vérité des idées et d'autre chose qu'elles supposent*.

59 [41]

Le doute est une ignorance dans une connaissance, c'est-à-dire le manque de l'intuition correspondante à une idée, alors que nous savons pourtant qu'il y en a une et que la vérité y consiste.

Dans le système qui fait la vérité *idée*, donnée, il n'y a pas de place pour le doute, puisqu'il n'y a que les idées qui se posent et se suppriment entre elles par elles-mêmes, ou plutôt les perceptions ou idées confuses d'une part, et les idées proprement dites, toujours claires, de l'autre, celles-ci se posant et niant celles-là sans pourtant les supprimer.

[127]

Le doute ne peut pas être dans les idées ; il serait alors une pure privation ou la négation même ; il est plus et moins, quelque chose de positif, mais non une négation, qui est une affirmation. Il est subjectif.

60

L'erreur est-elle la « privation de certitude », la privation d'une idée certaine, c'est-à-dire adéquate, excluant soit la présence, soit l'idée de l'objet imaginé ou perçu ?

L'erreur n'est pas seulement une privation. *Manquer d'une idée vraie, c'est ignorer, non se tromper* : en elle-même l'idée inadéquate

41 Voir 61 dont ce fragment semble être la conclusion.

n'est pas fausse, elle ne l'est que par rapport à l'idée vraie ; mais non à l'idée vraie en elle-même, car on ne dit pas que l'animal se trompe, ni l'homme qui ne fait qu'imaginer ou percevoir : ils ne se trompent pas, mais leur idée n'est pas adéquate, elle est mutilée et confuse. Encore ne l'est-elle que par rapport à l'idée adéquate. On ne se trompe que quand on croit qu'on est dans le vrai, c'est-à-dire l'erreur est la privation d'une idée adéquate dans l'être qui croit qu'il en a une. La privation d'idée adéquate n'est donc que la condition négative et objective de l'erreur : c'est la condition de l'erreur en soi ; la condition positive de l'erreur actuelle est une condition subjective : la présence et l'union à une idée inadéquate d'une autre idée inadéquate qui affirme qu'elle est adéquate. Affirmer d'après le témoignage des sens que le soleil est à 200 pas, autrement dit voir le soleil à 200 pas sans l'exprimer par une affirmation explicite, n'est pas simplement l'imaginer, ou si l'on veut le percevoir au sens de *se représenter sans entendre*, c'est-à-dire sans affirmer l'être, l'absolu, le πέρας ; car l'animal ou l'enfant ni n'affirme analytiquement des mesures (200) ni même ne considère ses images comme déterminées absolument, ce qui suppose la mesure, mais seulement relativement (la dyade indéfinie du grand et du petit). La vision du soleil à 200 pas n'est pas contenue dans l'idée confuse de l'image corporelle, c'est-à-dire du mouvement corrélatif du corps, lequel résulte du mouvement des autres corps, c'est-à-dire les contient, ainsi que son idée est l'idée confuse de notre corps et de ce corps indéfiniment. Pour parler autrement, la représentation pure n'est que la liaison de nos sensations entre elles et leur dépendance de notre désir ; elle ne contient pas l'affirmation d'un ordre fixe indépendant de nous, inintelligible (causalité), lequel suppose un ordre fixe dépendant de nous, intelligible (finalité dans l'idée, dans la logique, ou plutôt dans la dialectique). Cette représentation est un acte, [128] sans doute, et implique une croyance, mais non une connaissance. Il est vrai qu'en même temps que la représentation est la liaison de nos sensations entre elles et à nos désirs, il y a aussi un usage d'elle par nos désirs qui est un rapport d'elle à nous et, en un sens inférieur, une vérité de cette représentation. Cet usage est gouverné par l'habitude qui plus ou moins lentement se fait et se défait d'après l'expérience du succès ou de l'insuccès de nos tentatives pour réaliser nos désirs par rapport à cette représentation ; et dans la plus ou moins grande rapidité avec laquelle elle se fait et se défait consistent les degrés de ce qu'on peut appeler l'intelligence animale.

Cette vérité pratique, purement relative à l'être, de la représentation, laquelle exprime la possibilité supposée de tel ou tel usage d'elle, est indéfiniment perfectible et indéfiniment rectifiée. Il ne faut pas la confondre avec la prétendue détermination quantitative de la représentation en elle-même.

L'être ne se trompe pas plus en tant qu'il échoue dans tel usage de sa représentation qu'en tant qu'il a simplement celle-ci, pourvu qu'il n'ait pas l'idée que la détermination qu'il en fait est vraie, c'est-à-dire absolue. S'il a cette idée il se trompe *positivement* : sa représentation contient alors autre chose qu'elle-même, et n'est pas seulement la liaison de fait des sensations simultanées de l'être et de leurs rapports avec ses désirs ; elle contient une idée d'un autre ordre, une explication : l'affirmation de l'existence et de telle détermination absolue. *Soleil à 200 pas* et *volonté libre*. Spinoza met trop dans la représentation et il ne met pas assez dans l'affirmation en ne la faisant porter que sur des mots. Il n'y a pas de connaissance dans la première, objet de croyance, et il y en a deux dans la deuxième, une vraie, qu'il y a une détermination ou vérité absolue de la représentation quant à l'être et quant à la quantité, et une fausse, qu'elle est telle, et *donnée* dans la représentation même. Il y a une vérité de l'existence du soleil et de nos actes, mais non donnée dans le fait de leur présence ; et il y a une vérité de la distance du soleil et une explication absolue de nos actes, mais non en eux en tant que représentations. L'erreur consiste donc non dans la seule absence de l'explication vraie, volonté libre n'est pas ignorance des motifs, mais dans la présence du principe de cette explication appliqué en l'absence des conditions de son application, c'est-à-dire dans l'interférence ou confusion de deux ordres irréductibles.

Ce qui manque à l'affirmation fausse ce n'est pas toute idée vraie, toute idée (ne pas confondre les pures erreurs de mots, ma [129] maison s'est envolée... avec les vraies erreurs, 200 pas ou volonté libre), mais la distinction d'une idée vraie supérieure d'avec la représentation inférieure, et la perception dans celle-ci des conditions d'application de celle-là : c'est-à-dire que cette idée vraie, en un sens, n'est pas vraie et n'est pas vraiment une idée : elle est vraie en elle-même, c'est-à-dire dans sa liaison avec ses paires ; elle est fausse en tant qu'appliquée hors de propos, au 1er degré, si les deux ordres sont immédiatement en contact, c'est-à-dire s'il y a réellement une applica-

tion de l'un à l'autre, au 2e s'ils ne le sont pas, c'est-à-dire s'il n'y en peut avoir (ex. : volonté libre : application directe de l'absolu à l'acte sans intervention du déterminé (intermédiaire) ; plus vraie en un sens que l'idée de la pure détermination non jugée et comprise à son tour).

Ainsi la vérité est dans la distinction des ordres et dans la perception de leur subordination. Il y a une vérité de chaque ordre en lui-même, une de son explication par le supérieur et de son application à l'inférieur, et une de l'insuffisance de tout cela. Ce que Spinoza reconnaît quand il dit qu'il ne faut pas expliquer les modes de la pensée par ceux de l'étendue ni inversement, et que la certitude n'est donnée que par la vraie méthode indiquant l'ordre réel de génération des idées.

Sans cette intellection et compréhension des ordres les uns par les autres, de l'inférieur, matière, par le supérieur, forme :

1. L'erreur serait inexplicable : tout ce qui est pensé, représenté, est vrai.

2. De même le doute : la seule présence d'une idée, même adéquate, ne l'expliquerait pas : elle supprimerait l'adéquate ou coexisterait ; pour qu'il y ait doute il faut qu'il y ait plus même que cette idée adéquate et que l'autre ; il faut savoir qu'il y a une convenance, une application possible de l'une à l'autre, et défaut de perception des conditions de cette application.

3. De même la recherche : elle suppose une préconnaissance de conditions à remplir, vraies ou fausses.

4. De même l'affirmation explicite ou connaissance, car sans intervention d'un autre ordre, elle ne serait que la même croyance (affirmation implicite) ou son prolongement en une autre (= l'addition ou juxtaposition d'une autre).

5. De même la négation : comment une idée nierait-elle l'autre, sinon en la supprimant ? Or la négation ne supprime pas les croyances proprement dites.

6. Enfin la vérité ou connaissance vraie et certaine : elle ne se distinguerait pas de la croyance si elle n'était pas plus qu'un fait, *même le fait* de la certitude.

[130]

Tout cela n'est intelligible que si le fait, la donnée, la croyance, n'est qu'une matière dominée par quelque chose d'un autre ordre.

En ce sens Descartes a donc raison au fond.

61

Solution

Le doute est le non-jugement par non-perception de la vérité. Or la donnée, comme donnée, est toujours perçue ; donc c'est autre chose qui manque et pourrait être là ; quelque chose de différent d'elle, qui n'y est pas nécessairement ; mais non pas une autre donnée, car ce serait quelque chose de séparé, des données, comme telles, étant distinctes. Des données de même ordre ne feraient jamais le doute, ni par conséquent la connaissance ; donc quelque chose dans la donnée même, différent d'elle ; donc quelque chose qu'elle pourrait être, sans cesser d'être elle-même et qui serait, même alors, différent d'elle ; donc un rapport entre elle et quelque chose d'autre ; mais d'autre ordre, car ce rapport ferait des deux un seul ; donc un accord, c'est-à-dire quelque chose dans la donnée qui permette d'apercevoir en même temps le terme d'autre ordre et constant du rapport ; donc le schème de ce terme ou les conditions de son application. Le doute est donc le non-jugement par *non-intuition des conditions de l'application d'une* FORME.

Il suppose donc, outre l'idée sur laquelle il porte :

1° L'existence dans l'esprit d'une idée des conditions à remplir ; 2° La présence actuelle de cette idée à la conscience.

Ces conditions du doute sont celles de la connaissance même ; car *sans le doute*, c'est-à-dire sans la conscience des conditions de la vérité ou de la possibilité de l'erreur, *point de connaissance* ; mais une simple addition de croyances. On va de la croyance à la certitude par le doute, et la question du rôle de l'entendement et de la volonté, ou de la nécessité et de la liberté dans la connaissance est toute ici.

Or d'abord,

Ces conditions ne font pas le doute. Il consiste dans le *rapprochement de deux idées et le jugement que devant se convenir elles ne se conviennent pas*. Il y a donc nécessairement une forme suprême et totale au-dessus de toute forme-matière ou particulière, et l'idée de la liberté ou mieux de la volonté est ici [42]. [131] *L'idée de la volonté c'est l'idée de la disproportion entre toutes les données et leur forme. L'idée de l'entendement c'est l'idée des données nécessaires*. Volonté et entendement ne sont donc pas de purs universaux, mais des modes nécessaires, des idées exprimant une vérité, la nature de la pensée dans la connaissance. Elle suppose les deux termes, la donnée ou les données, et la forme.

Il est vrai que la volonté et l'entendement sont seulement deux idées. Mais cette forme suprême et totale même, l'idée de la vérité, en tant que forme, ne suffit pas, ni pour produire un jugement vrai, ni pour produire un jugement quelconque. L'*idée de la liberté* n'est autre que celle de la disproportion absolue entre cette forme et la vérité, c'est-à-dire que c'est l'idée de l'insuffisance de l'idée à exprimer la vérité : dualité irréductible de l'idée, et cependant elle est unité ; contradiction. Elle suppose donc autre chose, et au fond tout jugement, même inadéquat, est libre. Il est *pensée* et la pensée n'est ni donnée ni forme, *mais mouvement de l'une à l'autre* (finalité).

Il n'y aurait rien s'il n'y avait que l'idée, les idées, s'il n'y avait pas l'esprit qui les porte et les produit et les unit, et autre chose qui explique le mouvement vers une fin qui est l'esprit et les idées qui en résultent, autre chose qui n'est ni idée ni esprit. Sans quoi les idées sont indistinguables, et le mouvement de l'une à l'autre inintelligible.

Cette *liberté*, il est vrai, est imparfaite, mais elle peut se parfaire en se connaissant. La parfaite liberté et le contenu positif de l'idée de liberté et l'acte suprême de la raison (comprendre) c'est de reconnaître l'insuffisance de l'idée à exprimer l'être.

42 C'est là plutôt l'idée de l'entendement ; celle de la volonté est celle de la disproportion entre toute forme et l'acte (finalité : idée de l'être vrai poursuivi) ; celles de la raison et de la liberté sont au-dessus. (Note de J. LAGNEAU.)

62

Le doute ne consiste-t-il que, soit 1) dans l'incertitude de l'imagination ; soit 2) à avoir une idée inadéquate ; soit 3) à avoir une idée qui marque qu'on perçoit d'une manière inadéquate ? Remarquer progrès dans ces trois idées, rangées ainsi dans leur ordre chronologique (Sch. de 44. Sch. de 49, début — milieu).

D'abord pour Spinoza l'idée inadéquate c'est l'imagination-perception. Or : 1) Il ne peut y avoir d'incertitude de l'imagination. Car, automatiquement une imagination ramène tantôt telle image, tantôt telle autre. Point d'incertitude dans le pur mécanisme objectif. Elle suppose une attente, une lutte, une *idée*, le subjectif.

2) Une idée n'apparait pas inadéquate en elle-même.

3) Spinoza est donc conduit à faire consister le doute dans [132] une idée qui marque qu'une autre est inadéquate. Mais cette idée ne peut pas être inadéquate elle-même : car ou bien

1) l'une éliminerait l'autre, c'est-à-dire qu'elles se succéderaient,

ou, 2) elles se juxtaposeraient et coexisteraient,

ou, 3) elles se composeraient (une imagination complétant une imagination).

Dans les trois cas point d'incertitude. Pour qu'elle ait lieu, il faut coexistence sans fusion possible, c'est-à-dire différence de nature, c'est-à-dire une idée adéquate. Cela même suffit-il ? Le doute consiste-t-il : 1) dans une idée adéquate qui nous marque qu'une imagination-perception est une idée inadéquate et que telle idée (au sens général) que l'on a est une imagination-perception, et par suite inadéquate ? Mais si on a cette idée, on ne doute ni de l'imagination-perception en elle-même, puisqu'elle n'est pas fausse considérée ainsi, comme pure donnée, ni non plus de ce qu'elle n'est pas connaissance adéquate, c'est-à-dire de ce qu'elle n'exprime pas la vérité, puisque

l'idée inadéquate ne peut l'exprimer. — Dira-t-on qu'on ne sait pas ceci et que c'est pourquoi l'on doute ? Mais quand on le sait, on ne doute pas moins. — Donc le doute pour Spinoza n'est qu'une connaissance claire ajoutée à une connaissance confuse, c'est-à-dire une double affirmation (une croyance et une certitude) : c'est-à-dire qu'il n'est pas le doute.

Ou : 2) dans une idée adéquate qui marque qu'on imagine, qu'on ne perçoit pas, c'est-à-dire consiste-t-il à douter de la présence de l'objet ? Mais, si elle existait, elle exclurait sa présence. Ici encore une croyance et une certitude, une négation, pas de doute.

Le *véritable doute* n'est pas la connaissance du caractère inadéquat d'une idée inadéquate par essence, mais le fait que sachant qu'une idée donnée peut être l'un ou l'autre, nous ignorons ce qu'elle est. Le doute ne porte donc pas sur la perception-imagination, mais sur l'idée proprement dite, et l'idée n'est pas nécessairement adéquate.

63

La sensation — la représentation — la perception supposant la mesure et par suite l'entendement avec ses formes. — La raison : liberté, spiritualité, perfection. Aucun de ces degrés n'est contenu dans l'inférieur, et c'est même l'inverse qui est le vrai, car le supérieur est dans l'inférieur, mais ignoré. Ex. : c'est par la représentation et par la conception que nous connaissons [133] la sensation, qui n'est pas donnée isolée ; c'est par la mesure et la conception que nous déterminons la représentation. Tout est donc en un sens *nécessité*, mais en l'autre libre. *Nécessité* en tant qu'il suppose du donné indéfiniment ; *libre* en tant que le donné n'explique rien et s'explique par autre chose dans l'autre sens. On reste dans la nécessité si l'on suit le mouvement naturel des idées dans le même ordre, contenant le supérieur, mais ignoré ; on s'élève dans la *volonté* en entrant dans la connaissance proprement dite, par le doute (conditionné encore mais non absolument) portant seulement sur la présence des conditions d'application de la forme, non encore conçue comme irréalisable.

On s'élève dans la région de la raison, de la liberté, quand, par un acte de réflexion, on prend conscience de la nécessité, et par consé-

quent de l'infériorité de la forme. En ce cas *liberté au 1er degré*, détachement de toute la connaissance empirique par la conscience de l'impossibilité de trouver entièrement réalisées dans la représentation les conditions d'application de la forme. La mathématique et la logique ou mieux la *critique* rend possible le doute expérimental, conscience de la relativité indéfinie de l'expérience. Ce détachement n'est pas le doute, car il supprime le doute.

La liberté est, au 2e degré, dans l'acte par lequel nous [nous] détachons des formes elles-mêmes en les comprenant, en saisissant leur raison d'être dans autre chose qu'elles. Elles sont ainsi à la fois démontrées et détruites.

La raison s'achève dans l'acte par lequel elle se détache d'elle-même, en se comprenant. *Comprendre, c'est douter* ou plutôt se détacher, faire acte de liberté.

64

Pour Spinoza l'idée confuse c'est l'imagination-perception qui nous représente les choses par leurs effets sur notre corps et selon l'ordre de leur apparition ou de leur réapparition et non suivant leurs rapports vrais ; les idées que nous formons par la comparaison des choses entre elles, c'est-à-dire en recherchant leur ressemblance, leurs différences et leurs oppositions, c'est-à-dire en les pensant par ce qu'il y a de commun entre elles sont toutes adéquates et vraies. Cette connaissance est celle de l'étendue, du mouvement, du nombre ; c'est la connaissance abstraite, non la connaissance expérimentale ; elle est déductive, non inductive, analytique, non synthétique. Les idées s'impliquent et cette implication est l'affirmation même. Elles sont donc des actes préformés que nous réalisons ou plutôt qui se réalisent en nous. [134] Mais comment ils se réalisent, c'est ce que l'on ne voit pas. Si les idées se contiennent, pourquoi celle-ci est-elle réalisée plutôt que celle-là ? Pourquoi ce chemin et non cet autre ? Il faut que la condition de leur réalisation et de leur distinction même soit en dehors d'elles. Elle est précisément dans la représentation, dans la conception ou aperception au sens cartésien, qui sans doute implique une croyance, c'est-à-dire une affirmation subjective d'habitude. Cette

connaissance inférieure seule est imposée à l'entendement du dehors ; il s'agit pour lui ensuite d'y reconnaître ou de n'y pas reconnaître sa propre nature, c'est-à-dire de l'ériger en connaissance objective ou de la nier. C'est donc un passage de la puissance à l'acte, dont la condition est le donné, c'est-à-dire un acte de volonté, un acte que ses conditions ne donnent jamais entièrement et *qui a pour objet de poser la possibilité de l'erreur*, c'est-à-dire d'une méconnaissance (dans ou par l'idée ou croyance) des signes ou caractères de la vérité dans la représentation.

C'est l'erreur d'observation (au sens le plus général) à laquelle s'oppose l'erreur de réflexion qui consiste :

ou, 1 : à prendre l'explication relative pour l'absolue.

ou, 2 : à donner celle-ci seule, c'est-à-dire à ne pas respecter la gradation des ordres.

ou, 3 : à ne pas comprendre l'immanence de la vérité.

L'entendement c'est la pensée en tant qu'elle a une nature dont l'application *opportune* à telle ou telle matière qui lui est conforme constitue la vérité.

La volonté c'est la pensée en tant qu'elle doute d'elle-même dans cette application, c'est-à-dire en tant qu'elle affirme au seuil de la connaissance la possibilité de l'erreur [43].

La raison c'est la pensée en tant qu'elle pose sa propre nature.

La liberté, ou la raison réfléchie, ou la philosophie, c'est la pensée en tant que, comprenant par la réflexion le sens des formes, c'est-à-dire de la nature qu'elle s'est donnée, elle s'affranchit de ses objets et d'elle-même en tant qu'objet, c'est-à-dire c'est l'immanence de l'être à la pensée et le sentiment de cette immanence.

---

[43] Non, c'est la liberté dans la volonté, et au-dessus, la vraie idée de la volonté. (Note de J. LAGNEAU.) — Cette note se rapporte à deux passages des manuscrits. V. ci-après.

Autrement dit la liberté c'est la pensée supra-intellectuelle ou la pensée identique à son objet, ou le sentiment absolu, la pensée *détachée des idées*, comme insuffisantes, le détachement *métaphysique*.

[135]

En somme la réfutation de Spinoza est dans la nécessité de concevoir le rapport de l'idée claire à l'idée confuse, de la pensée à l'imagination, de la connaissance à la croyance, comme celui d'une forme à une matière (comme un rapport de convenance supposant dans celle-ci l'analogue de celle-là), et le passage de l'une à l'autre comme un passage de la puissance à l'acte. (Spinoza a bien conçu la nécessité de l'imagination, mais comme d'une connaissance occasionnelle et non comme de l'objet même de la pensée.)

De cette distinction résulte un écart absolu, un vide dans toute connaissance, qui est comblé par la volonté, et dont l'idée est la volonté [44].

Mais l'opposition de la matière et de la forme n'est que provisoire, relative, apparente. Elle disparaît dans la liberté.

65

Deux idées cardinales de Spinoza :

1. Définition de l'idée adéquate comme l'idée conçue conformément à la nature de l'entendement.

2. Axiome sur l'idée intellectuelle seule absolue, seule pouvant subsister sans les autres modes de pensée, ceux-ci non sans elle.

Remarquer aussi les deux sens du mot idée, l'idée-âme et l'idée-connaissance, celle-ci seule en réalité doublant tout comme essence réalisée.

44 Voir la note de la p. 134.

66

La mémoire

La mémoire est la condition de la conscience complète ou conscience de soi (conscience réfléchie). *C'est la conscience du passé comme passé*. Elle est distincte de l'imagination sensitive, spontanée, appelée quelquefois cependant mémoire *imaginative* (on veut exprimer par là qu'elle est passive, reproductrice, et non créatrice). Celle-ci est purement représentative (de perceptions ou de sensations) et n'est pas une pensée, un jugement : elle n'implique pas reconnaissance et projection dans le passé.

1. Analyse de la mémoire dans son acte complet, le souvenir. Il suppose *réapparition ou rappel, reconnaissance, localisation dans le passé*.

La réapparition qui peut devenir le rappel, lorsque la volonté y intervient (souvenir volontaire, non jamais entièrement), [136] s'explique par les lois de l'association (v. imagination, association). C'est la partie, l'élément, automatique, mécanique de la mémoire.

La *reconnaissance* au contraire est un jugement, un acte d'entendement. 1° On peut dire qu'elle s'explique par la facilité plus grande avec laquelle la chose déjà pensée autrefois est pensée de nouveau ; mais cette facilité plus grande n'a rien d'absolu, et il nous faudrait, pour en juger avec certitude, un terme de comparaison fixe pour chaque pensée, ou plutôt il faudrait que nous puissions la comparer avec elle-même. D'ailleurs ce qui dans une pensée appartient au passé est plutôt ce qui ne peut être déterminé qu'avec effort.

2° On pourrait dire aussi que la reconnaissance d'une pensée ou d'une représentation comme appartenant au passé du moi, c'est-à-dire son rejet, sa projection dans le passé tient à ce qu'elle est moins vive que les perceptions actuelles, et qu'il n'y a entre le souvenir et la perception que la différence de l'imaginé au senti (empirisme : Hume) ; mais, outre qu'on peut se souvenir d'une pensée proprement dite aussi bien que d'une perception et qu'en ce cas on ne peut alléguer que le souvenir se révèle par sa faiblesse relative, puisqu'il n'y a pas ici de

perception correspondante, toutes les images ne sont pas des souvenirs, ne sont pas projetées dans le passé : pourquoi les unes le sont-elles et non les autres ? Cette différence absolue ne saurait s'expliquer par une différence de degré. Dans un souvenir considéré comme tel il n'y a pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus que dans une image ou dans une pure idée.

Cherchons donc : 1° Ce qu'un souvenir reconnu comme tel, en tant qu'image ou pure idée (c'est-à-dire dans sa matière), a de moins qu'une perception actuelle.

2° Ce qu'il a en tant que souvenir (c'est-à-dire dans sa forme) de plus qu'une image ou une pure idée.

1° Une image ou une pure idée, par suite un souvenir, se distingue de la perception actuelle en ce que nous avons prise sur celle-ci et pouvons la faire varier harmoniquement dans son ensemble suivant une loi fixe que l'étendue figure, tandis que sur les autres, quoiqu'elles puissent dépendre de notre volonté, nous n'avons pas cette prise donnée.

Ainsi le souvenir, en tant qu'image ou pure idée, est reconnu parce qu'il ne fait pas corps avec la perception actuelle.

2° Mais pourquoi est-il projeté dans le passé, au lieu d'être confondu avec les autres images ou pures idées ? C'est que, sans être une perception sur laquelle nous ayons prise, il est [137] pourtant une perception, et par là se distingue de l'imaginaire et de l'idéal. En effet il tend à se déterminer indépendamment de nous et à s'imposer à notre pensée comme un objet tout aussi bien que la perception présente. Il y tend, il est vrai, sans y parvenir, de sorte que nous avons alors deux perceptions également subies, mais l'une déterminée ou déterminable entièrement qui change sans notre action et aussi par elle, l'autre déterminée et déterminable seulement dans son ensemble, qui en outre ne change pas et sur laquelle nous sommes sans pouvoir, irrévocable.

Se souvenir, c'est-à-dire reconnaître comme passé, c'est donc à propos d'une représentation actuelle tendre à reconstituer en soi-même un autre exemplaire entièrement déterminé de cette même pensée et représentation et ne le pouvoir pas : ce qui est commun aux deux, c'est l'idée, ce qui les distingue, c'est le fait. C'est-à-dire c'est que l'un des deux est cette idée encadrée dans le tout actuel de notre

représentation et de notre état affectif connexe, tandis que l'autre est cette même idée qui tend à se donner un autre cadre représentatif et affectif également déterminé, mais sans y parvenir. (La même idée peut donc être portée dans plusieurs cadres représentatifs-affectifs différents, c'est-à-dire qu'elle peut s'incarner dans plusieurs faits qui s'excluent, être actuelle un nombre de fois illimité. Le temps est la forme au moyen de laquelle nous nous représentons cette possibilité, c'est-à-dire l'indépendance réciproque de l'idée et du fait : le présent c'est la pensée dans son cadre déterminé de représentations et de sentiments connexes ; le passé c'est la représentation par laquelle la pensée s'explique ce qu'elle subit dans le fait actuel sans pouvoir le faire entrer dans sa représentation spatiale présente ; l'avenir est la représentation de ce qui est dans le fait présent que la pensée ne subit pas, mais qu'elle juge pouvoir subir parce que les conditions en sont peut-être données dans la représentation spatiale présente). Ainsi la reconnaissance est provoquée par l'incompatibilité de son objet avec le fait actuel et par sa tendance à reconstituer un autre fait dont l'idée seule est déterminée. La reconnaissance suppose donc la représentation du passé (et par suite de l'avenir), c'est-à-dire du temps, et celle-ci est celle d'un ordre nécessaire suivant lequel des faits qui s'excluent sont reliés les uns aux autres dans une même pensée : elle suppose donc que la pensée se rattache également à tous, c'est-à-dire se projette sous chacun d'eux, et affirme son identité dans ses moments successifs.

[138]

67

La conscience n'est pas un épiphénomène, mais un moment de la pensée : ce sur quoi elle se porte, elle le transforme, et inversement ce qui lui échappe se transforme.

68

Deux sens bien distincts du mot conscience psychologique : la pure pensée subjective, le *Daseyn*, ou sens intime, et la possession par le moi, le *Bewusstseyn*, la conscience de soi. La première n'est pas connaissance proprement dite, mais sentiment, sensation (non senti-

mus nisi nos sentire sentiamus (schol. 9e-1), c'est-à-dire *condition de la connaissance*. La deuxième est connaissance et suppose la pensée objective, l'application de sa nature absolue, c'est-à-dire sa prise de possession du senti (son interprétation). Mais elle ne s'y superpose pas simplement comme un épiphénomène, elle le transforme en l'éclairant et ne forme qu'un avec lui.

Loin que la conscience psychologique atteigne l'absolu, elle est entre les deux absolus, le multiple objectif et l'un intérieur (objet de la pensée). C'est seulement par la conscience morale, dans l'acte moral objectif, que l'absolu se réalise en nous par la fusion des deux éléments contraires.

La conscience psychologique est un fait social. Le sentiment du moi se développe dans un individu à mesure qu'il se compare aux autres et se juge par eux et avec eux.

C'est aussi un fait moral : le moi se développe à mesure que l'individu vit davantage de la vie morale, c'est-à-dire multiplie ses efforts pour discipliner son être (v. définition de la vertu par Proudhon).

Mais au-dessus de la région propre de la morale, c'est-à-dire de la règle, de l'effort, il y a la vie religieuse rationnelle, dans laquelle, en même temps que la lutte, disparaît la conscience du moi. Ainsi la conscience morale, sentiment de la règle, est coextensive à la conscience psychologique, sentiment du moi à régler. Mais, des deux, c'est elle qui est le principe de l'autre, ou plutôt elles ne sont que deux manifestations solidaires d'un seul principe, la raison concrète, c'est-à-dire pratique, qui pose l'être objectif et, par là, la règle et la vérité, le bien et le réel.

69

Le moi c'est le sujet pensant qui, s'opposant à ses objets et à ses pensées, se connaît comme le principe un et identique de [139] ses manifestations indéfinies, et se distingue de tous les autres sujets possibles.

Impossibilité d'expliquer le caractère absolu des trois premières notions par le contenu empirique du moi, c'est-à-dire de ramener la forme du moi à sa matière.

Inversement, impossibilité d'expliquer la quatrième notion comme venant d'une forme pure : cette forme serait la forme de l'objet. Le moi suppose l'affirmation d'une matière empirique absolue et celle d'une réalité absolue, une double matière irréductible (quand cette opposition cesse comme quand elle n'existe pas encore, plus de moi ou point de moi).

70

La sensibilité est l'esprit considéré dans le pouvoir qu'il a d'être affecté d'une manière agréable ou pénible. — Le fait sensible pur est le *sentiment* (plaisir ou peine), mais tout fait sensible est lié à un fait actif qu'il détermine, c'est-à-dire à une *émotion*.

Le *sentiment* est purement affectif, subjectif, passif, fatal, par opposition au fait intellectuel, cognitif, objectif, actif, libre ; en quel sens ; tous ces caractères se ramènent à un seul couple : subjectif et objectif. La sensibilité est comme l'intelligence une activité, ou liée à l'activité, dont elle est une des deux manifestations. Entendre c'est le dehors, sentir c'est le dedans : l'activité est la liaison de l'un et de l'autre ; le fond des phénomènes est là, dans leur inséparabilité, dans le mouvement tendant à leur parfaite adaptation, mais il n'est possible que si celle-ci est déjà pleinement réalisée : le sentiment absolu, fond de l'être.

Le sentiment est un fait psychologique immédiatement lié à un fait physiologique, l'irritabilité (propriété fondamentale de toute matière vivante, en particulier des muscles comme des nerfs). Mais dans certaines conditions : excitation du nerf sensitif (impression), (distinct du nerf moteur), transmission, ébranlement du cerveau (mêmes conditions que pour la sensation objective) ; mais l'impression peut être produite aussi dans le système nerveux du grand sympathique (plaisirs et douleurs attachés à la vie végétative).

Le sentiment existe non pas dans la conscience, phénomène intellectuel supérieur, mais dans le sens intime, ou plutôt il le constitue ; le fond de *notre moi*, c'est le sentiment immédiat de notre être, de la facilité ou de la difficulté qu'il trouve à être, à se maintenir.

[140]

71

La douleur est autant que le plaisir conforme à la nature, car elle en est absolument inséparable, comme lui, et lui est même antérieure.

72

Habitude : elle supprime toujours la sensibilité, mais lui permet, en affranchissant l'activité, de se reconstituer sur un terrain nouveau et sous une forme nouvelle, plus parfaite et plus vive (qu'il s'agisse de douleur ou de plaisir) sous l'action de l'intelligence.

D'où évolution intellectuelle.

73

Les sentiments relatifs ne sont pas seulement susceptibles d'une évolution indéfinie sous l'action de l'entendement, mais d'être sinon anéantis, du moins subordonnés et dominés par la raison, activité parfaite, inséparable du sentiment pur sans mélange de douleur, *l'amour-joie*, sentiment de l'activité parfaite.

74

Explication du plaisir et de la peine par leur cause

1. Le plaisir est-il un sentiment agréable conforme à la nature, la peine un sentiment désagréable contraire à la nature ? Non, à moins qu'on entende la nature idéale, absolue, car tous deux également sont conformes à la nature réelle, phénoménale ; tous deux sont utiles, nécessaires, à la conservation, au mouvement de l'être. Le plaisir conforme à la nature absolue n'est plus le plaisir, mais l'amour-joie.

2. Le plaisir est-il le sentiment d'une perfection, la peine, d'une imperfection ? Mais 1° l'idée d'une imperfection ou d'un bien suppose précisément celle d'une affection agréable que la possession en détermine : cercle vicieux : ce sont les perfections qui se définissent par le plaisir. Il faudrait dire :

3. Le plaisir est le sentiment de l'être, la peine celle du non-être. Mais 1° le sentiment d'un état d'être n'est pas agréable ni désagréable en lui-même, absolument, mais relativement ; d'une manière constante, mais passagèrement. — 2° Si le plaisir est le sentiment de l'être, le plaisir seul existe, car il n'y a que l'être.

4. Le plaisir est le sentiment d'un accroissement de l'être ; la peine, d'une diminution.

[141]

Avantages sur la précédente : explique le caractère relatif et transitoire du fait sensible.

Le plaisir est le sentiment de la puissance, la peine est le sentiment de l'impuissance.

Cette explication rend compte de l'amour-joie qui est constant.

75

[Sur la passion selon Descartes et Spinoza.]

Définition de Spinoza : le genre d'affections qu'on appelle passions de l'âme est une idée confuse par laquelle on affirme que le corps ou quelqu'une de ses parties a une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant, laquelle idée étant donnée, l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre.

Théorie contraire à celle de Descartes, psychologique et métaphysique : la passion déterminée uniquement par des jugements ou plutôt consistant en des jugements et réduite à un fait purement intellectuel. La passion peut être aussi déterminée par l'habitude, c'est-à-dire par des inclinations aveugles qui en sont déjà les effets. Il y a plus, sans doute, comme le veut Spinoza et comme ne le voit pas Descartes ; la passion est toujours accompagnée du sentiment d'un accroissement ou d'une diminution d'être ; mais ce sentiment, s'il est l'essence métaphysique de la passion, n'en est pas la cause phénoménale ; celle-ci réside toujours dans l'association, ou le mécanisme psychologique. Or, ce mécanisme suppose l'habitude, la tendance déterminée, et celle-ci ne se ramène pas, comme le veut Descartes (et aussi Spinoza), au pur mécanisme du corps. Le mécanisme suppose une tendance primitive : le corps n'est pas seulement l'objet de son idée, l'âme ; il est dans l'âme.

L'erreur de Descartes, et aussi celle de Spinoza, vient de leur dualisme qui oppose le corps à l'âme et ne considère pas le mécanisme du corps comme le phénomène du dynamisme de l'âme.

76

Les émotions (ou passions au sens philosophique) sont des états agréables ou pénibles de l'âme, qui impliquent l'affirmation confuse, vraie ou fausse, d'un accroissement ou d'une diminution de sa puis-

sance, jointe à l'idée d'une cause de cet accroissement et de cette diminution, et déterminant une modification de son activité.

Les inclinations sont les déterminations acquises du désir par [142] rapports aux différentes catégories d'objets, soit extérieurs, soit intérieurs, capables de provoquer en nous des émotions.

Les passions proprement dites ou passions au sens vulgaire sont des inclinations devenues exclusives, aveugles et tyranniques.

Enfin, au-dessus des émotions et des inclinations qui ont rapport aux objets, et sont purement sensibles, personnelles, égoïstes, s'élève le sentiment proprement dit, raisonnable, impersonnel, désintéressé.

77

Sensation d'effort (objectif et subjectif [idéel]).

Cette dénomination serait incomplète, parce qu'elle n'indique pas l'espèce d'action ou d'effort produite. A côté et au-dessus de l'action ayant pour but la modification des sensations objectives il y a celle qui tend à modifier les idées. Le sentiment de l'action objective n'est que le sentiment du rapport de notre action idéelle avec notre sensation musculaire primitive.

L'action idéelle est donc la condition de l'action objective, comme celle-ci, inversement, est la sienne. Il y a un sentiment propre de cette action idéelle ou subjective, laquelle est absolument irréductible à la sensation et la condition pour qu'il en sorte quelque chose, pour qu'elle compose des sentiments.

Le sentiment de l'action idéelle ou de l'effort idéel résulte de la lutte entre l'ordre logique et l'ordre naturel des représentations (plus ou moins logique). Ce sentiment existe, mais ne correspond pas immédiatement, comme le sentiment de l'action objective, à quelque chose d'objectif. Il ne donne lieu à aucune mesure même approximative, à aucune détermination.

78

La sensation musculaire pourrait-elle exister sans aucune, avant toute sensation objective ? Oui, mais alors comme simple sensation musculaire, comme sensation d'une contraction spontanée des muscles (encore faut-il supposer que cette contraction est provoquée par des sensations objectives), et non pas comme sentiment d'*action*, car l'action suppose un terme poursuivi. Or que serait ce terme, dans l'état vide du sens objectif ? Le sentiment d'action musculaire, c'est-à-dire objective, suppose donc la sensation qu'on pourrait appeler semi-objective, la sensation musculaire, et par elle les sensations proprement objectives.

Mais la sensation musculaire n'est pas le sentiment de l'action musculaire. Celui-ci suppose autre chose, l'activité idéelle, le concept d'un but poursuivi. Il résulte de l'application de cette [143] activité idéelle aux sensations objectives par l'intermédiaire de la sensation musculaire. Il est donc le sentiment du rapport de l'activité idéelle avec la sensation musculaire.

79

Sentiment ou sensation musculaire, ou d'innervation, ou de l'effort.

Sensations qui accompagnent les mouvements volontaires des muscles, et nous permettent de graduer la force ou l'étendue des mouvements exécutés. Nous distinguons des poids différents de 1/17. Nous ne concluons le poids et le mouvement que de la sensation musculaire ou d'effort. Nous JUGEONS *poids ou résistance* lorsque notre sensation d'effort est unie à une sensation permanente de pression, et :

Nous JUGEONS mouvement lorsque notre sensation musculaire est accompagnée non par une seule et constante autre de pression, mais par une série d'autres, soit de pression, soit de lumière, celles-ci différant soit quant à l'intensité, soit quant à la qualité.

Lorsque cette diversité parallèle et successive fait défaut nous ne pouvons juger du mouvement, et *très souvent* (Wundt) *un mouvement qui demande une grande force nous paraît être un mouvement d'une grande étendue*, lorsque la sensation musculaire est reconnue comme associée d'ordinaire à une longue série. De là vient aussi qu'une ligne découpée de points paraît plus longue. Dans la paralysie d'un muscle de l'œil, les distances paraissent plus grandes.

Ett. Weber a démontré l'existence du sens musculaire en établissant que nous sommes beaucoup plus sensibles aux poids qu'aux pressions. D'autres nombreux faits l'établissent. Ex. : exacte convergence des yeux ; illusions non seulement de sensations, mais d'actions motrices, des amputés ; illusion dans la paralysie du muscle droit externe de l'œil ; efforts musculaires impuissants, mais sentis dans la paralysie. « Avant Weber beaucoup de physiologistes niaient l'existence de ces sensations de mouvement, dit Wundt, et pensaient que ce n'est que par les sensations de la peau que nous mesurons exactement nos mouvements. » Ils avaient tort de penser que nous mesurions exactement ces mouvements par ces sensations, car même avec elles nous [ne] les mesurons pas ainsi, seulement elles sont nécessaires pour la distinction même approximative, qui n'est pas une mesure. Mais Weber a raison de soutenir l'existence des sensations *musculaires* ; [144] il a tort seulement de les nommer sensations de mouvement, car le mouvement est connu par une *perception*, résultant de la mise en rapport de la sensation musculaire avec une autre série de sensations, soit de pression, soit de lumière. Nous ne mesurons pas notre effort en lui-même, pas plus que nous ne mesurons le mouvement objectif.

Nous n'avons pas le sentiment d'un mouvement orienté, mais simplement voulu ; Wundt en conclut que le siège de cette sensation n'est pas dans les muscles, mais dans les cellules motrices, et qu'elle est directement liée à l'*innervation motrice*. Mais ce fait n'est sans doute pas primitif, mais acquis : de même nous éprouvons des sensations objectives en dehors de toute excitation de l'organe, mais nous ne commençons pas par là. Suit-il de ce fait que la sensation d'effort n'a pas son siège dans le muscle ? Oui, sans doute, comme la sensation objective n'a pas le sien dans son organe ; mais il ne s'ensuit pas qu'il faille l'appeler sensation d'innervation, sans quoi il faudrait dénommer aussi par l'idée des nerfs, c'est-à-dire de l'agent de transmission, toutes les autres sensations. Il convient que d'ailleurs la transmission

nerveuse est entièrement insensible, aussi bien pour le sens musculaire que pour les autres.

80

La réflexion peut, et peut seule, connaître l'irrationnel, mais devenu *souvenir*, idée, typifié ; elle étudie, elle analyse et explique *la* colère, *l*'orgueil, etc., mais elle n'est pas une faculté d'observation scientifique des faits particuliers, et il n'y a pas, pour les faits de l'âme, de telle faculté ; il y a une connaissance de l'âme, mais non empirique. C'est la connaissance réflexive.

81

Nous n'observons pas les prétendus faits psychologiques, nous les traçons en les observant : tout fait psychologique est une idée *parce qu'il* n'est pas un nombre [45]. Psychologie : pure science d'idées.

82

La psychologie c'est l'histoire naturelle de l'âme, c'est-à-dire que c'est de l'histoire, par conséquent ce n'est pas une science, mais l'opposé, la négation même d'une science, puisqu'elle porte sur ce qui ne se répète jamais, étant la nature.

[145]

83

Les deux pôles de la pensée, *sentir*, *agir*, ont [pour] médiateur provisoire et apparent, *connaître*.

45 Cette formule se retrouve ailleurs dans les manuscrits.

84

(Sur Leibniz)

L'individualisme soulève la même objection que l'idéalisme. Concevoir le fond de l'être comme simplicité et diversité absolue c'est céder à une exigence de la pensée ; le simple et le divers ne sont tels que dans la pensée et pour la pensée : ils ne sont que des phénomènes ; rien ne nous dit que le fond de l'être n'est pas unité et identité, et une nécessité plus impérieuse encore que l'autre nous contraint à le concevoir ainsi ; c'est l'entendement qui veut la division et la diversité, la raison ne s'en contente pas : elle ne trouve repos et satisfaction qu'au sein de l'unité qui embrasse tout. Spinoza a raison contre Leibniz : s'il y a une substance, il faut reconnaître qu'il n'y en a qu'une et que la multiplicité et la diversité ne sont que dans ses attributs et dans ses modes, c'est-à-dire dans ses manifestations à la pensée, dans le phénomène.

L'individualisme de Leibniz est d'ailleurs plus apparent que réel. S'il fallait considérer ses monades comme substantiellement distinctes et prendre au pied de la lettre l'*harmonie préétablie*, cette hypothèse ne serait qu'un suprême artifice, un moyen désespéré d'expliquer l'unité de l'univers et les faits de la vie spirituelle qui la supposent. L'accord perpétuel de ces substances distinctes, sans action les unes sur les autres, serait un perpétuel miracle, un fait contre nature, qui ne rendrait point compte du fait réel, naturel que les monades croient à leur action et réaction effectives les unes sur les autres. En réalité ce que Leibniz appelle harmonie préétablie n'est dans sa pensée que l'accord des monades résultant de leur commune dépendance de la monade centrale ou de Dieu, leur fin commune et aussi leur cause : car la création des monades en vue du meilleur ne se distingue pas au fond de l'acte même par lequel la monade centrale attire et attache à elle les monades particulières et ainsi les accorde les unes avec les autres. Qu'est-ce à dire, sinon que la monade centrale est le lien de ces monades, leur véritable réalité, le fond commun par lequel elles agissent les unes sur les autres ou plutôt s'expriment les unes les autres immédiatement et constamment. Ainsi s'explique l'expression de Leibniz : les monades ne sont que les différents points de vue du même univers. Elles sont des points de vue, c'est-à-dire des phénomènes : l'être véri-

table c'est cet [146] univers, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun en elles et qui les unit, la monade centrale. La multiplicité des substances n'est donc qu'une illusion.

Dans la monade centrale elle-même doit-on reconnaître une pensée et proclamer que cette pensée en est le fond ? Mais la pensée proprement dite, selon Leibniz même, suppose une fin poursuivie ; elle est finalité. La finalité ne peut trouver place dans l'absolu : elle est le relatif, le phénomène ; elle est le moyen par lequel l'être poursuit son bien et s'y rattache. Elle suppose donc ce bien et n'est pas l'absolu. Il ne peut y avoir d'autre pensée que celle qui est dans les créatures, ou plutôt dans les phénomènes ; l'être ne peut être que le bien auquel la pensée tend, et non la pensée. Mais ce bien peut-il n'être qu'un idéal indéfini ? Cela est impossible et Leibniz le reconnaît lui-même. Dieu, l'être, est à ses yeux le fondement réel du possible : pour qu'il y ait du possible, il faut qu'il y ait du réel. Dire que Dieu n'est qu'un idéal, ce serait dire qu'il n'existe que dans les pensées et que les pensées ne reposent sur rien, par suite rendre le fait de leur accord absolument inexplicable. Dieu est donc en lui-même une réalité, et c'est seulement par rapport aux pensées qu'il n'est qu'un bien, qu'un idéal. Quand nous le concevons ainsi et en général, dans la forme de la pensée qui poursuit la série des causes finales, poussée par l'appétition, nous ne faisons que nous représenter le fait de notre dépendance par rapport à l'être absolu, dépendance à laquelle il nous est impossible d'échapper sans cesser d'être. Le sentiment et le lien même de cette dépendance c'est l'appétit, ou attachement à l'être. La finalité n'est que l'expression intellectuelle de l'appétit, c'est-à-dire le rapport entre ce que nous sommes et ce que nous tendons à être, ou plutôt entre ce que nous sommes et l'être même par lequel nous sommes et qui est notre fond. L'ordre des causes efficientes au contraire, c'est l'expression du rapport qui existe entre tous mes états passés, présents et futurs et tous les états des autres esprits : c'est l'unité des phénomènes. L'ordre des causes finales c'est l'unité des phénomènes et de l'être, et en concevant le bien comme supérieur à l'être, nous ne faisons autre chose qu'exprimer le fait que les phénomènes par lesquels l'être se manifeste lui sont absolument inadéquats : c'est l'être même, que la réalité phénoménale, c'est-à-dire l'apparence, est impuissante à réaliser.

La pensée finaliste est donc illusoire en ce sens qu'elle nous représente le fond de l'être comme idéal ; elle est cependant en un autre

sens plus vraie que la pensée mécaniste, parce qu'elle nous fait sortir du phénomène, et Leibniz n'a pas tort en ce [147] sens de lui accorder une plus grande réalité qu'à l'autre. La vérité qu'il exprime en lui accordant cette préférence est celle-ci : l'entendement ne se suffit pas à lui-même ; l'être vrai qu'il suppose le dépasse, et ne nous est connu que par un fait qui n'est pas intellectuel, mais sensible, le fait de la tendance, de l'appétit.

Mais l'appétit n'est pas, comme le veut Leibniz, la tendance à un développement indéfini, à un progrès ayant le bien pour terme, ou plutôt pour idéal, ni, comme le veut Spinoza, la simple tendance à persévérer dans son être actuel ; la première conception briserait l'unité de l'être, la deuxième supprimerait son infinité. C'est la tendance à des manifestations indéfinies. D'où vient cette tendance, que suppose-t-elle ?

Elle suppose le sentiment de notre insuffisance, c'est-à-dire de notre dépendance, l'attachement non à notre être, mais à l'être, qui aboutit non à son expression adéquate, sinon par l'intelligence, mais à des manifestations indéfinies, par l'appétit.

La conception intellectuelle de l'absolu aboutit donc à la conception volontaire, morale, et celle-ci, à laquelle s'est arrêté Leibniz, à une troisième, pour laquelle l'absolu n'est plus ni être, ni bien, ni objet de pure pensée, ni objet de volonté, mais objet de sentiment ou plutôt sentiment : sentiment de l'unité. Ce sentiment constant et infini est la seule réalité qui puisse s'exprimer dans la double forme de l'intelligence et du vouloir, de l'être et du bien. C'est Dieu.

85

Je vous ai suggéré pour votre défense que le monde spatial, sans l'affirmation duquel le temps, donc la durée, n'est pas intelligible ni saisissable, n'est pas dans votre thèse quelque chose en soi, mais une pure construction de la pensée. Vous avez saisi cette prise, et dit alors qu'en effet on ne peut prouver l'existence du monde extérieur, qu'on ne peut que l'admettre pour des raisons morales. Oui et non. Il n'est pas vrai qu'on puisse se comprendre si on ne l'affirme pas, mais la logique seule ne nous force pas à nous comprendre : il y faut autre

chose, je vous l'accorde. Mais cela n'empêche pas que la pensée ne doive être d'abord accordée au moins au-dedans avec elle-même, que la logique, tout en ne pouvant s'affirmer, ne soit nécessaire, qu'il ne faille : 1° Unir et relier dans la pensée tout ce qui doit être uni, relié : durée et temps, temps et espace. L'étendu a à ce titre une réalité, comme tout le reste, comme l'inétendu, qui ne se conçoit pas sans lui ; restera à chercher ensuite s'il représente quelque chose d'extérieur, d'en soi.

[148]

2° Y distinguer, pour le définir, tout ce qui y doit être distingué, l'observation de ce qui n'est pas elle, ce qui arrive *ici* (lieu et temps), dans telles conditions, de telles conditions, et ce qui n'arrive pas : le sensible, le formel, et l'action. L'observation intérieure n'est pas une observation, les faits qu'elle étudie ne sont pas des faits, les lois qu'elle cherche ne sont pas des lois : il faut donc donner à tout cela des noms à part, c'est-à-dire en définir l'idée, dire *ce que c'est*.

86

La liberté a trois sens : 1° *Liberté abstraite*, qui s'oppose à la nécessité comme son antithèse logique ; cette liberté se présente d'abord :

a) Comme l'acte pur de la pensée par opposition à sa forme et à sa matière qui ne seraient pas elle ; mais ce prétendu acte pur et premier n'est ni n'existe. Dira-t-on qu'il vaut ? Non plus. Car cette réalité de valeur que les deux autres supposent les suppose à son tour. Sans doute la liberté vaut, mais à condition d'exister et d'être conçue. Cette première idée de la liberté est celle que fournit l'entendement, dans la forme de la nécessité. C'est ce qu'on pourrait appeler la liberté statique ou encore logique.

b) Dans le concret, elle se présente comme l'écart que la réflexion peut toujours saisir entre la matière et la forme de la connaissance à tous ses degrés, celle-ci déterminant toujours plus que celle-là ne donne. En ce sens toute pensée est libre, c'est-à-dire la liberté est dans toute pensée.

c) Cet écart représenté dans sa continuité, ou plutôt le principe qui est conçu comme devant nécessairement réaliser la fusion continue des deux termes, c'est-à-dire combler constamment l'écart entre eux. C'est la spontanéité de la nature (la liberté selon B^{son}), c'est-à-dire un principe de détermination extérieur ou plutôt inférieur à la pensée (quoiqu'il ne lui soit pas peut-être impénétrable), étranger par conséquent à la liberté, dont il ne peut être que la figure.

2° *Liberté concrète ou en action*. — C'est la connaissance de la première, c'est-à-dire le mouvement de la pensée vers elle-même, la réflexion. C'est l'action par laquelle la pensée fait dans une connaissance la distinction de ce qu'elle affirme et de la loi suivant laquelle elle l'affirme, échappant à la nécessité de fait par la connaissance de la forme pure d'où cette nécessité, toujours incomplètement, résulte. C'est ensuite la critique, le doute soulevé sur cette loi ou forme : il est indéfini. En lui la liberté [149] se manifeste ou devient, au lieu de se saisir comme nécessaire : c'est le contrôle de la pensée sur elle-même, la raison réflexive cherchant à dépouiller ses formes dans la poursuite d'une justification absolue d'elle-même, mais ne pouvant le faire que sous la condition de les rétablir indéfiniment, et creusant ainsi de plus en plus l'abîme qu'elle veut combler, c'est-à-dire la distance du donné au pensé, du fait au droit.

La liberté dans la réflexion est donc l'action de la pensée pour réduire à elle sa propre loi, c'est-à-dire pour la produire sans la présupposer ni rien autre chose ; effort vain : l'idée de l'être est la condition indéfinie d'elle-même et, d'autre part, la distance que cette action ne peut supprimer entre la pensée et sa loi doit nécessairement être conçue comme supprimée constamment par cela même que la pensée pense, car la réflexion, c'est-à-dire le doute, est une pensée, c'est-à-dire que la même spontanéité de la nature qui saisit l'être dans le donné sensible attache aussi la pensée à l'être dans le moment même où, par le doute, elle s'en détache. L'acte de réflexion ou de liberté n'est donc possible que sous deux conditions, celle-ci supérieure à la pensée, celle-là identique à son affirmation essentielle, et par suite n'est pas l'absolu : c'est-à-dire que le problème dont le doute réflexif poursuit la solution est toujours résolu en fait, mais ne peut pas l'être en acte, et que par suite la liberté ne peut être conçue comme une action

de laquelle l'être et la nature procèdent : cette procession apparente n'est réellement qu'un ordre de valeur, de prééminence [46]...

... Pourquoi faut-il que j'avoue qu'il y a de l'être ? Ce ne peut être ni parce qu'en fait j'affirme qu'il y en a, ni parce que j'en ai l'idée qui se vérifie à l'infini, ni parce que, à un moment donné, je veux que cette idée ait une valeur absolue, c'est-à-dire [que] la volonté morale, quoiqu'elle soit la négation de la nature, c'est-à-dire de la nécessité de fait, est cependant possible par elle et peut seule la réaliser complètement. Le détachement de soi, le sacrifice est possible par l'amour pour l'être, non pas abstrait, mais réel, dont l'intelligence saisit la forme seulement et qu'elle présente comme extérieur, comme opposé, irréductible à la nature subjective, mais où [elle] reconnaît son semblable ou plutôt se reconnaît elle-même. L'intérêt que la nature sensible prend à la moralité n'est qu'une expression abstraite qui n'atteint pas le fond même du sentiment réellement éprouvé. S'intéresser au bien c'est s'attacher à son objet qui est autrui. La vie seule est [150] aimée même quand l'amour impose la mort, et on peut dire en un sens qu'il l'impose toujours ; mais le miracle est que cette mort soit la vie, c'est-à-dire que la joie en sorte.

La vraie liberté est donc la liberté morale, non pas la pure position, c'est-à-dire acceptation, de la loi, mais son accomplissement, c'est-à-dire l'action de cette loi sur la nature par le concours de cette nature.

Dieu est l'unité, l'identité de la nature, de la raison, et de la liberté. Il se manifeste liberté morale, libre raison, amour.

Dieu est esprit, c'est-à-dire pénétration, identité, action.

La vraie liberté, c'est la production de la nature par l'esprit, c'est-à-dire surtout par l'amour.

87

Preuve morale absolue : Dieu POSÉ *à la suite de la réflexion*

L'existence n'est qu'un des trois modes de la réalité : existence, être, valeur.

46 Plusieurs points dans le manuscrit.

1. L'existence ne saurait être attribuée à Dieu, car exister c'est être senti, mais l'existence n'est pas donnée par la sensation, elle suppose être entendue, c'est-à-dire être aperçue nécessaire ; autrement dit exister suppose être, suppose l'essence, et le réel de l'existence, du contingent, c'est l'essence, c'est le nécessaire ; mais peut-il être jamais saisi absolument dans le donné sensible ? Non. De là la nécessité qu'il y soit affirmé *a priori*, c'est-à-dire que l'essence, le nécessaire constitue un ordre à part de réalité. Est-ce celle de Dieu ? (Il n'est pas possible de passer de l'existence à l'essence.)

2. Dieu *est*-il, c'est-à-dire a-t-il l'être de l'essence, du nécessaire ? Mais il n'est pas non plus absolu, car il est l'abstrait, ou pour mieux dire, le formel, et, 1° toute forme n'a de réalité que par une matière (donc relative) ; 2° elle n'est pas donnée nécessaire, ne détermine pas réellement l'esprit. Descartes le reconnaît pour les vérités finies, qui n'entraînent pas l'existence, dit-il, mais, suivant lui, il y en a une seule, l'infinie, qui pose l'existence, posant la nécessité absolue (l'argument ontologique consiste à faire sortir la nécessité de l'infinité, c'est-à-dire de la pure forme de la pensée. Suivant Descartes, la pensée ici serait déterminée absolument).

3. Le divin dans l'univers, c'est sa valeur, c'est-à-dire son rapport à la liberté. C'est la troisième réalité, principe des deux autres. Rien n'est en définitive que ce que l'esprit veut.

La première expression de Dieu c'est la liberté ; mais la nécessité [151] est inséparable de la liberté, qui la suppose nécessairement, et celle-ci à son tour n'est qu'un rapport qui suppose des termes, dont il est la vérité. Dieu est la liberté ; mais cette liberté n'est pas l'absolu, non plus qu'il n'est l'être ou la nature, puisque ces termes sont relatifs l'un à l'autre, c'est-à-dire que la nécessité est leur lien commun ; ils ne sont donc que pour l'entendement, c'est-à-dire pour la pensée analytique.

Fera-t-on de cette nécessité et de cette nature le produit de la liberté, seul absolu, et dira-t-on que la liberté préexiste au rapport nécessaire dans lequel elle apparaît avec les deux autres termes ? Mais cette liberté pure est inintelligible, et on ne voit pas comment ce néant aurait produit quelque chose.

Ce mode de pensée qui consiste à expliquer l'être par une cause absolue, c'est-à-dire à transporter dans l'absolu des notions qui n'ont

de sens que dans le relatif, est celui de la raison spontanée, simple prolongement ou plutôt achèvement de l'entendement.

Mais la pensée réflexion nous apprend que l'objet, que cette loi de l'entendement et de la raison qui consiste à tout expliquer par la nécessité et par la liberté ou cause première, cherche à exprimer, ne peut être que l'unité (ὲν καί πᾶν) ou l'identité.

88

En un mot, il n'est pas seulement possible et admissible pour des raisons purement morales, comme le veut Kant, que la réalité en soi du monde soit finalité, esprit : cette conception est nécessaire ; elle est la conception sans laquelle nous ne saurions former et admettre comme certaine celle de l'objectivité du monde en tant que phénomène. L'expérience objective suppose et recouvre une métaphysique.

89

Dieu est l'affirmation de l'identité de l'idéal et du réel. Ce qui est réel dans l'idéal ou son essence, c'est sa forme, c'est-à-dire sa conformité avec la perfection et non sa matière, son contenu empirique. C'est-à-dire qu'il ne peut y avoir d'idéal absolu, que l'idée d'une absolue perfection est contradictoire. En effet l'idéal, la perfection, ne peut être que par son rapport avec l'idée de perfection. Est-ce maintenant dans cette idée que la perfection absolue peut être trouvée ? Non, le parfait ne peut être donné même à titre de pure forme ; car une forme donnée ne peut trouver de garantie en elle-même, mais en suppose nécessairement une [152] autre, à laquelle elle est par suite relative, et ainsi indéfiniment. L'idéal ne consiste donc ni dans une chose, ni dans la conformité d'une chose à une idée, ni dans une idée ; il ne peut consister que dans la pure action qui, renonçant à chercher sa justification dans une série indéfinie de raisons, de même qu'elle a renoncé d'abord à la chercher dans une série indéfinie d'expériences, accepte pratiquement l'idée, c'est-à-dire ne la subit pas seulement, ce

qui d'ailleurs ne se peut, car elle n'est jamais déterminante par elle-même, mais va au-devant d'elle. L'idéal ne peut être la loi abstraite de l'action, mais l'action même.

Or l'idéal est ce qui dépasse le réel. Mais dans l'absolu ce *réel s'y ramène et inversement*.

L'idéal suppose donc trois éléments : une matière, une forme ou règle, une action pure : pour l'intelligence ces trois termes sont nécessairement distincts, mais ils ne peuvent l'être dans l'absolu, et il n'y a ni réalité, ni vérité, ni action pure, si les trois ne se confondent en un aux yeux de la raison ou réflexion, c'est-à-dire si, comme dit Spinoza, en Dieu volonté, entendement et puissance ne sont une seule et même chose, c'est-à-dire qu'il est à la fois liberté, raison et amour, ou plutôt principe incompréhensible des trois à la fois. Dieu n'est ni liberté, ni raison, ni amour, mais l'incompréhensible identité des trois.

Maintenant, aux yeux de l'entendement, la liberté est première, et les autres en découlent, mais c'est que l'entendement ne peut rien se représenter que sous la forme du développement, de la succession ; mais illusion : l'acte suprême de la réflexion saisit l'identité foncière des trois et leur entre-génération réciproque. Vérité de la trinité divine : père, fils, Saint-Esprit, s'engendrent, mais pour l'entendement seul.

90

La certitude est une région profonde où la pensée ne se maintient que par l'action. Mais quelle action ? Il n'y en a qu'une, celle qui combat la nature et la crée ainsi, qui pétrit le moi en le froissant. Le mal, c'est l'égoïsme qui est au fond lâcheté. La lâcheté, elle, a deux faces, recherche du plaisir et fuite de l'effort. Agir, c'est la combattre. Toute autre action est illusoire et se détruit. Serions-nous seuls au monde, n'aurions-nous plus personne ni rien à quoi nous donner, que la loi resterait la même, et que vivre réellement serait toujours prendre la peine de vivre.

Mais faut-il la prendre et faire sa vie au lieu de la subir ? Encore une fois, ce n'est pas de l'intelligence que la question [153] relève ; nous sommes libres, et en ce sens le scepticisme est le vrai ; mais ré-

pondre *non*, c'est faire inintelligible le monde et soi, c'est décréter le chaos et l'établir en soi d'abord. Or le chaos n'est rien. Être ou ne pas être, soi et toutes choses, il faut choisir.

Nouveaux fragments [47]

91

La connaissance de la pensée ne comporte pas le même genre de certitude que la connaissance objective ; elle doit créer ou pour mieux dire éveiller son objet. Ce n'est pas une connaissance d'observation, mais de réflexion ; méthode réflexive à étudier.

92

C'est dans l'action seulement qu'on se réalise ; c'est dans l'action qu'il faudrait s'étudier ; on n'en a pas le loisir ; les actifs ne sont pas des méditatifs ; ils ne songent pas à s'étudier en dehors de l'action et de la société, et celle-ci les déforme, leur met un masque qui finit par leur tenir et par les tromper eux-mêmes.

93

La réflexion suppose un effort d'abstraction, c'est-à-dire de création dont très peu d'hommes sont capables.

47 Voir, au début des *Fragments*, la note d'Alain qui date de 1925 (parution des *Ecrits*).

94

La connaissance de soi par l'observation (il ne faut pas la confondre avec la connaissance universelle de l'Esprit par l'analyse réfléchie) est très difficile et demande des qualités intellectuelles et morales supérieures. On ne se connaît qu'à la condition de vouloir se connaître en vue de s'améliorer, c'est-à-dire que par comparaison à un certain idéal que l'on doit avoir conçu et que l'on veut réaliser, ce qui n'est plus l'observation. Nécessité d'alterner entre l'action et la méditation, entre la vie de société et la solitude.

95

La psychologie c'est l'histoire naturelle de l'âme, c'est-à-dire que c'est de l'histoire, par conséquent ce n'est pas une science, [154] mais l'opposé, la négation même d'une science puisqu'elle porte sur ce qui ne se répète jamais, étant la nature. La psychologie, science de faits (*tout fait est physique*) est une partie de la physique. La psychologie, *histoire de la nature spirituelle* (psychologie comparée) est une partie, un prolongement de l'histoire naturelle. Enfin la connaissance de soi-même (psychologie morale) n'est pas une science.

96

La connaissance de soi et la connaissance des autres.

La connaissance de soi est une connaissance morale ; son objet est le rapport de la nature individuelle (désir, tendances, moyens) avec la raison.

Elle a pour principe la valeur du bien, pour condition l'action réglée, c'est-à-dire déterminée à l'avance par la raison, pour instrument et moyen l'observation physique et morale de soi et des autres.

La connaissance de soi suppose : 1° l'observation des effets, des résultats, du succès de ses actions ;

2° la réflexion sur les sentiments que l'on éprouve à la suite et qui résultent des jugements que l'on a portés autrefois sur les actions à faire et sur les actions des autres ;

3° la comparaison de soi et des autres, l'application à soi-même des jugements faits sur les autres.

97

C'est seulement par rapport à la forme normale, idéale, de la pensée, que les autres prennent un sens pour nous.

En somme la psychologie expérimentale objective ne peut être qu'un instrument et un complément de la vraie psychologie, qui n'est pas la *description* de telle pensée, de toutes les pensées, mais l'explication de *la Pensée*.

98

La méthode réflexive comprend plusieurs moments distincts : — l'analyse de la pensée en ses fonctions nécessaires — l'analyse de ces fonctions en leurs formes, leur matière et les lois empiriques de cette matière, lois proprement dites de la psychologie. — La détermination de ces lois est la partie expérimentale de la psychologie ; condition dans l'analyse réflexive préalable ; ainsi subordonnée. L'explication de ces lois ne peut être cherchée que dans la physiologie ; mais, sans la réflexion, cette étude eût été aveugle. — Synthèse idéale.

[155]

99

Percevoir ce n'est pas rapporter les sensations à un objet, à un être ; c'est en prendre possession, c'est-à-dire en faire *la synthèse* en les rangeant suivant un ordre déterminé par leurs conditions particulières. Tandis que dans la conception la perception à son tour est analysée et

ses éléments reportés sur des objets distingués d'après les caractères qu'ils présentent.

100

La mémoire est donc automatique par sa matière, rationnelle par sa forme. *Automatique* = organique, corporelle, variant selon les alternatives de force et de faiblesse de la vie du corps. *Rationnelle* = spirituelle. L'esprit est ce qui juge tout cela, ce qui connaît l'objectif ; opposition de l'élément subjectif ou de la face, base, subjective de la vie pensante et de la face objective. L'ordre automatique, ou des états du corps, c'est-à-dire des sentiments purs élémentaires dont la succession constitue le moi et [l'ordre] des idées considérées dans la vérité objective qu'elles représentent ; le rapport entre les idées et les sentiments, c'est-à-dire l'esprit et le corps, peut être *naturel,* si celles-là résultent de ceux-ci, et n'en sont que la traduction objective ; ou *accidentel* s'il y a indépendance logique, et pure simultanéité. Dans les deux cas l'idée n'est ramenée automatiquement que par son corrélatif sensible ; il n'y a pas de mémoire directe des idées, bien qu'il y ait de la mémoire rationnelle : Les idées logiquement liées ne s'appellent que par la liaison automatique des états affectifs correspondants.

101

Qu'est-ce que le rêve ? Le sommeil est hâté par tout ce qui affaiblit nos facultés actives (perception et réflexion ou volonté). D'où probabilité que cet affaiblissement caractérise le rêve. Du moins quand nous voulons, notre volonté ne peut agir, mouvoir notre corps. Alors l'association nous gouverne seule. Comme point de perception pour contrôler imagination et faire contraste avec elle, désordre complet, nous prenons tout pour réalité, même nos volontés de mouvement. Le rêve est une anarchie ; mais ce n'est pas l'abolition de toute raison : certains rêves sont logiques, moraux, etc., mais un point pèche comme chez les fous. Cela tient à l'anéantissement de la réflexion, de la liberté.

[156]

102

L'animal. Ses pensées sont objectives, il n'est pas fou. Donc quelque intelligence, quoique la sensation et l'imagination ou mémoire sensitive en soit le fond. Il a aussi de l'attention, quelque abstraction et généralisation, quelque raisonnement. Il a en un mot l'entendement spontané, mais non réfléchi. Il ne peut pas penser, c'est-à-dire dégager les principes, chercher à comprendre, penser sa pensée. Il n'a pas la raison, c'est-à-dire la faculté de penser ce qui doit être. Ni réflexion, ni liberté, ni raison, ni moralité, quoiqu'il ait des sentiments moraux.

Aussi ils n'apprennent rien *par principes* et *peu* autrement quoiqu'ils acquièrent de l'expérience. Ils n'inventent rien *ou peu*. En somme ils ont de la pensée. Cette pensée n'est *pas déraisonnable* ; mais elle n'est pas la raison, c'est-à-dire *la réflexion* et la liberté ; elle est dans la dépendance des sens, du monde extérieur.

103

La perception intérieure ou Conscience. Elle se compose de deux actes, la représentation intérieure ou représentation dans le temps, et l'attribution au moi. Nous réservons la deuxième. Savoir dans le moi est autre chose que ce qu'il est dans la représentation intérieure ou représentation dans le temps : question d'entendement qui suppose l'analyse de l'entendement et de la raison.

Nous n'étudions donc ici dans la perception intérieure ou conscience que la première partie, la représentation du moi dans le temps.

1re question : Qu'est-ce qui est dans cette représentation, à quel degré, à quelles conditions ?

2e question : Analyse [de cette] représentation.

3e question : Sens métaphysique, c'est-à-dire rôle psychologique du temps.

1re question.

1. États en dehors de la pensée. (Inconscients ; ne pouvant devenir conscients.)

2. Représentation, tendances. États dans la pensée, mais non pensés. (Conscients indirectement par leur rapport au pensé actuel ; peuvent par là aussi devenir conscients directement.)

3. États pensés. (Rapports affirmés. Les états pensés ou actes ne sont pas nécessairement conscients : une condition nécessaire, mais non suffisante, pour qu'ils le soient c'est la conscience indirecte, c'est-à-dire la perception extérieure.)

[157]

104

En somme l'émotion est métaphysiquement ce que dit Spinoza, mais il n'en donne pas comme Descartes la connaissance phénoménale ; cependant il la suppose, et la conçoit plus profondément que lui. La passion est un état d'impuissance de l'âme, mais d'impuissance relative, car... [48].

105

Spinoza confond les inclinations avec les passions.

[158]

48 Le reste manque. Fait suite au fragment 75.

[159]

Célèbres leçons et fragments

CÉLÈBRES LEÇONS

Retour à la table des matières

[160]

[161]

Célèbres leçons et fragments

CÉLÈBRES LEÇONS

ÉVIDENCE ET CERTITUDE [49]

Notes de Jules Lagneau

Retour à la table des matières

L'évidence est le caractère (ou signe ou critérium) d'une vérité clairement et distinctement conçue qui s'impose à l'esprit.

La certitude est l'état de l'esprit qui adhère fermement à ce qu'il juge être vrai. Question : la certitude résulte-t-elle de l'évidence ? Cette question est celle de savoir si la vérité s'impose à l'esprit comme une chose toute faite, si elle est dans les idées et n'a besoin que d'être aperçue pour être connue. (L'entendement et la volonté dans le jugement. Descartes et Spinoza.)

Or : 1° avant que l'évidence paraisse et s'impose, l'action de l'esprit est nécessaire pour la chercher et la reconnaître. Nulle évidence, même celle des principes, n'est immédiate, et on doit toujours distinguer deux moments dans la connaissance : celui de l'idée ou de la vérité aperçue, et celui du jugement ou de la vérité reconnue, c'est-à-dire affirmée comme nécessaire. Il y a donc un passage de l'un à l'autre,

[49] Ce texte a été transcrit par Léon Letellier d'après un manuscrit communiqué par Jules Lagneau. Il peut être considéré comme le sommaire du cours qui suit (p. 166), et qui, comme toutes les autres leçons recueillies par des élèves, a été imprimé dans une autre typographie que les écrits même de Lagneau (M. A.)

Ce texte faisait partie d'un cours de logique, dont il constituait la deuxième leçon (A. C.)

un passage de la puissance à l'acte. Dans ce passage l'esprit se sépare de l'idée et s'oppose à elle ; en essayant de se reconnaître en elle, il réfléchit, il fait acte de liberté, c'est-à-dire il doute et conçoit la possibilité de l'erreur. Sans cela point de connaissance. Mais ce mouvement de la pensée, condition de toute évidence, suppose en elle une certitude qu'aucune évidence ne saurait expliquer, la certitude de l'existence du vrai et de la possibilité de le reconnaître à certains caractères. Donc toute certitude ne vient pas de l'évidence.

2° Sans doute l'évidence s'impose à l'esprit ; mais doit-on dire que ce qui est évident soit certain, ou mieux qu'on soit certain de ce qui n'est qu'évident ? Non. La certitude de l'évident est une certitude imparfaite parce que la connaissance de l'évident est une connaissance tronquée. Quel est en effet le domaine [162] de l'évidence ? Celui de l'abstrait, qui consiste, soit dans des intuitions particulières déterminées (2 + 2 = 4, a/b = 2a/2b, deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace), soit dans des intuitions universelles indéterminées (axiomes mathématiques, autrement dit vérités purement formelles) ; c'est en abusant des mots qu'on parle d'évidence sensible, d'évidence rationnelle, soit physique (expérimentale), soit métaphysique, d'évidence morale. Car le pur sensible n'a en soi aucune vérité et, par conséquent, aucune évidence ; et, si on en fait l'objet d'une affirmation, on l'interprète, on dit ce qu'il est, on a alors une connaissance expérimentale. Par exemple « ce corps est chaud, ou ceci est un corps » : mais qu'est-ce qu'un corps, qu'est-ce qu'exister, qu'est-ce qu'être chaud ? Nulle évidence ici. Mais les principes que suppose la connaissance expérimentale (principes de substance, de causalité, de l'action réciproque des substances ou de finalité) sont-ils évidents ? En aucune façon ; car il est impossible de les déterminer en les isolant comme des principes abstraits, et on ne saurait les penser qu'en comprenant leur rôle, leur nécessité, par la réflexion, c'est-à-dire par la pensée absolue, métaphysique, dont l'objet est de se comprendre elle-même en jugeant sa nature, c'est-à-dire en la dépassant. A plus forte raison donc n'y a-t-il pas d'évidence métaphysique. Enfin la vérité morale exclut l'évidence, puisque le propre de cette vérité est d'être acceptée librement.

Ainsi l'abstrait seul peut être évident. Or l'abstrait, c'est le possible. Mais la certitude se rapporte au réel et non au possible. Donc nous ne sommes pas vraiment certains de ce que nous concevons

seulement comme évident : la vraie connaissance de l'évident, c'est-à-dire de l'abstrait, est celle par laquelle il est appliqué au sensible (connaissance expérimentale), et celle par laquelle la raison de cette application, c'est-à-dire sa signification, est comprise (connaissance réfléchie ou métaphysique). La première (connaissance expérimentale) approche indéfiniment de la certitude, la seconde seule y atteint. Ainsi toute certitude ne résulte pas de l'évidence, et même la certitude qui accompagne l'évidence n'est pas la certitude parfaite.

Le domaine de la certitude est donc plus étendu que celui de l'évidence, et il y a plusieurs degrés dans la certitude, tandis qu'il n'y a pas de degrés dans l'évidence. Sans doute on distingue l'évidence immédiate, aperçue sans intermédiaire, et l'évidence médiate ou de raisonnement ; mais celle-ci n'est qu'un composé [163] dont les éléments sont empruntés à celle-là : le raisonnement abstrait est une suite d'intuitions. Il est vrai que, lorsque cette suite est trop longue pour être à la fin embrassée d'une seule vue, et c'est le cas le plus ordinaire, l'évidence ne se suffit plus à elle-même et n'existe dans les intuitions ultérieures, isolées ainsi des précédentes, que sous la condition d'un acte de foi de l'esprit à la valeur de celles-ci et à la fidélité de sa mémoire. Mais l'évidence médiate, pour ne pas donner par elle-même la certitude, n'est cependant pas d'une nature différente de l'autre, car celle-ci non plus ne suffit pas.

Au contraire, il y a plusieurs degrés dans la certitude.

I. — *Certitude de fait ou de sentiment* (croyance) : vous existez, le monde existe, ce cahier est rouge ; et *certitude morale*, fondée soit 1° sur des témoignages certains : l'Amérique existe, César a existé, etc. ; soit 2° sur l'expérience antérieure : un tel est un honnête homme.

La certitude de fait ou de sentiment, ou croyance certaine, est à la base de tout acte intellectuel. C'est la certitude qui précède le raisonnement (d'où sort la certitude intellectuelle) et la réflexion (certitude réfléchie, c'est-à-dire métaphysique et morale).

II. — *Certitude intellectuelle*.

Certitude intellectuelle ou scientifique ou d'entendement	expérimentale	- Se rapportant aux faits (lois qualitatives ou empiriques se rapportant aux conditions des faits).
		- La loi quantitative ou expérimentale expliquant le concret en le rattachant à l'abstrait.
	rationnelle ou d'évidence (abstraite)	- Directe ou d'intuition (indéterminée et déterminée).
		- Indirecte ou de raisonnement.

La certitude d'entendement a pour objet le nécessaire, soit dans le concret (lois empiriques ou faits), soit dans les rapports du concret à l'abstrait (lois quantitatives ou rapports mathématiques des éléments des faits), soit dans l'abstrait (mathématiques).

La certitude empirique comporte des degrés à l'infini. Elle augmente à mesure que le fait (loi) affirmé se précise par la détermination des conditions, c'est-à-dire par la décomposition du fait en ses éléments. Par exemple l'empoisonnement par le [164] curare, asphyxie par la cessation de la respiration due à l'altération (non d'abord définitive) de l'élément nerveux moteur ; d'où moyen de la combattre : ligature du membre, respiration artificielle. Asphyxie = désoxydation des globules. Mécanisme de la préservation par l'inoculation d'une substance sécrétée par les microbes. Nitrification (fabrication des nitrates, nécessaires aux plantes ainsi que le carbone et l'oxygène) par la nitromonade de Winogradski qui prend le carbone de l'acide carbonique de l'air, mais au lieu de rendre comme la chlorophylle l'oxygène sous l'action de la lumière, en fabrique de l'acide nitrique ; ainsi on a là l'exemple d'une cellule vivante qui peut se nourrir directement, sans chlorophylle et à l'abri de la lumière, de matières inorganiques. Plus la

décomposition du fait est poussée loin, c'est-à-dire plus on détermine son mécanisme, plus on est certain des conditions nécessaires pour qu'il ait lieu, et dont le manque dans certains cas l'empêcherait de se produire. Tout fait, toute loi (car un fait ne saurait être exprimé que sous la forme universelle d'une loi) manque de certitude à proportion qu'il est vaguement défini, c'est-à-dire qu'il est indiqué seulement par quelque signe distinctif au lieu d'être caractérisé par la totalité des conditions qui le constituent.

Or la parfaite détermination de ces conditions n'est possible que par la mesure, et on ne serait certain de l'avoir obtenue que si l'on comprenait qu'étant donné ces conditions, le phénomène doit suivre parce qu'il leur est équivalent, identique. Donc la certitude augmente quand on passe des lois qualitatives aux lois quantitatives (chimie, physique, mécanique), et elle ne deviendrait parfaite que si ces dernières parvenaient à mettre en lumière, dans la succession des phénomènes, une identité.

Mais cela est impossible, puisque si tout était identique rien ne serait ; il n'y a donc pas de certitude expérimentale absolue : la nature ne saurait être résolue en idées, en abstraits, car les idées, les abstractions n'ont de sens que par rapport à une nature. Donc il n'y a pas de certitude expérimentale, et, d'autre part, la certitude rationnelle ou de l'évident (abstrait et possible), quoiqu'elle semble parfaite, ne saurait se suffire à elle-même.

Ainsi la certitude de pur entendement, sous ses deux formes, est imparfaite.

III. — *Certitude de réflexion ou philosophique*. — Mais cela même est certain parce que nous le comprenons par la réflexion sur nous-mêmes. La certitude de réflexion, synthèse et complément des autres, est à la fois libre (morale), nécessaire (intellectuelle), [165] et naturelle (sensible) : elle suppose un acte absolu par lequel l'esprit pose la nécessité dans une nature. Elle est donc libre en ce sens que nulle nécessité ne peut la déterminer et que toute nécessité, au contraire, la suppose. Toute nécessité est en effet intellectuelle, abstraite ; c'est une forme, une relation qui, pour être saisie, doit être séparée d'une matière où elle apparaît : il faut donc que ce qui l'en sépare soit distinct de l'une et de l'autre, c'est-à-dire ne soit ni donné, ni nécessaire, et le

nécessaire n'est concevable que par le libre, et dans le donné, qui n'est ni le nécessaire, ni le libre, mais la nature où ils s'unissent. Ainsi donc la certitude réflexive est libre, et, en ce sens, le scepticisme a raison.

Mais la liberté n'est rien si elle n'est vraie, c'est-à-dire si elle n'a une vérité, une nécessité. Le scepticisme, comme la liberté ou l'esprit, se nie en se posant comme vrai, et il ne peut échapper à cette nécessité, car « il est embarqué » (Pascal) dans une nature qui le soutient. La liberté, l'esprit, pour être, se fait donc nécessité, c'est-à-dire se donne une loi qui le rattache et le subordonne : or, se donner une loi, c'est vouloir. La volonté est donc la liberté, l'esprit se faisant vrai, c'est-à-dire acceptant, pour être, une nécessité, et devenant par là intelligence. Ainsi en ce moment et en ce sens le dogmatisme est vrai : l'esprit doit affirmer, c'est-à-dire vouloir et entendre pour être. Mais cette nécessité, outre qu'elle descend de l'esprit, c'est-à-dire du libre, suppose une condition, une matière. L'esprit ne se lierait pas pour être, ne deviendrait pas volonté et intelligence s'il ne reposait en une nature où cette volonté et cette intelligence sont enveloppées. L'appétit est à la fois désir et instinct ; c'est l'attachement d'un être à l'être, l'action par laquelle l'être universel, l'esprit, signale sa présence et sollicite son développement dans l'être individuel. L'appétit est donc une croyance, et la croyance naturelle est la condition de la certitude et du doute.

Toute certitude est donc une nécessité qui dépend de la liberté et qui repose sur une croyance. C'est une nécessité voulue et maintenue par l'action constante de la liberté, et cette action constante n'est possible qu'au moyen de l'habitude morale qui est l'esprit se faisant nature (dans une nature) par la volonté. La certitude parfaite est la certitude morale : c'est une croyance volontaire et libre, conquête de la nature par l'esprit et réponse de la nature à l'appel de l'esprit. C'est une croyance (état) subie, mais subie seulement parce qu'elle est voulue et dominée.

[166]

Célèbres leçons et fragments

CÉLÈBRES LEÇONS

COURS SUR L'ÉVIDENCE ET CERTITUDE [50]

Retour à la table des matières

La Logique formelle a pour objet l'étude de la pure forme de la pensée en mouvement, c'est-à-dire du raisonnement avec toutes ses conditions. Nous la laissons de côté.

La Logique objective, métaphysique, considère la forme de la vérité dans ses rapports avec la vérité même, avec la vérité en tant qu'elle est susceptible d'être connue par l'esprit.

La Logique appliquée est l'étude des méthodes particulières aux divers ordres de sciences.

Nous allons étudier une question se rattachant à la logique objective et métaphysique, celle de l'Évidence et de la Certitude.

L'évidence, signe et caractère intrinsèque de la vérité. — Cette question est celle de savoir à quels signes se reconnaît la présence de la vérité, et quels peuvent être les états de l'esprit qui la possède. Si l'on considère la vérité en elle-même, indépendamment de toute raison de sentiment que l'on pourrait avoir de la reconnaître pour vraie, si on la considère par le seul entendement, la raison qui la fait accepter comme vraie, la raison intrinsèque, c'est l'évidence. L'évidence est le

50 Cours rédigé par Léon Letellier.

caractère, le signe, le critérium d'une vérité clairement et distinctement conçue qui s'impose à l'Esprit. Première règle du *Discours de la Méthode* : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle. » L'évidence est le signe de la vérité ; et la condition de l'évidence parfaite c'est la clarté et la distinction des éléments de la chose vraie. Dire que la vérité doit être évidente pour s'imposer à l'esprit, c'est faire une tautologie. Car si on considère une vérité en elle-même, elle doit évidemment, si elle s'impose à l'esprit, avoir des caractères intrinsèques dont la seule présence suffise à entraîner l'assentiment de l'esprit. Quand une idée se présente à l'esprit comme évidente, quand elle porte avec elle toute la lumière du vrai, il est impossible que l'esprit lui refuse son assentiment, et l'on ne conçoit pas qu'il lui soit possible de mettre en doute la légitimité de l'adhésion [167] qu'il lui donne ainsi. « Il n'y a, dit Spinoza, que des cerveaux malades qui puissent rêver d'esprits immondes, me donnant des idées qui auraient toutes les apparences de la vérité et seraient cependant des erreurs. » Il faudrait nier que l'esprit est fait pour connaître ; alors tout moyen de contrôle dans la recherche de la vérité nous manque désormais ; si nous n'admettons pas la vérité de l'évident, tout acte de pensée devient impossible.

Mais cela ne veut pas dire que nous ne jugions vrai que l'évident ; la règle de l'évident est la règle à laquelle on peut chercher à se soumettre dans la science, particulièrement en mathématiques ; mais il est impossible que la pensée s'y soumette constamment. Si nous étions condamnés à ne reconnaître pour vrai que ce que nous connaissons clairement et distinctement, nos connaissances vraies se réduiraient à peu de choses, et l'étendue de notre certitude serait à peu près nulle.

Certitude. — L'évidence est le caractère intrinsèque de la vérité. Si nous passons maintenant de l'objet au sujet, nous avons à étudier l'état du sujet pensant qui reconnaît une chose pour vraie. Cet état est la certitude, c'est-à-dire l'état de l'esprit qui adhère fermement à ce qu'il juge être vrai. La question à examiner est celle de la nature et du degré de la certitude ; et nous ne pouvons le faire qu'en étudiant en même temps celle des rapports de la certitude et de l'évidence. Étudier la certitude, c'est étudier l'état de l'esprit qui possède, ou juge qu'il possède, la vérité ; étudier l'évidence, c'est étudier les caractères par lesquels la vérité se révèle à l'esprit. Déterminer les rapports de ces

deux questions, c'est résoudre cette question : la vérité s'impose-t-elle à l'esprit du dehors, ou par suite d'une nature qui est encore par rapport à l'esprit quelque chose d'extérieur ? Ou bien est-ce l'esprit qui fait la vérité, et dans quelle mesure et sous quelles lois ?

Toute certitude résulte-t-elle de l'évidence ? — La manière la plus naturelle d'entrer dans la première question est de passer par la deuxième. Pour savoir en quoi consiste la certitude, quels en sont les degrés, et les conditions de chacun de ces degrés, le plus simple est de nous demander en quoi nous sommes certains, si nous ne sommes certains que de l'évident.

Nous allons justifier la question posée en commençant : toute certitude résulte-t-elle de l'évidence ? Cette question, d'une importance capitale, c'est celle même de savoir si la vérité s'impose à l'esprit comme une chose extérieure à lui, ou si elle part de l'intérieur ; si, par exemple, quand nous reconnaissons une vérité comme celle de l'existence d'un objet, nous ne faisons autre chose que recevoir toute faite dans notre esprit l'action de l'existence de cet objet, et la reconnaître ; c'est-à-dire que c'est la question de savoir si les idées se composent [168] naturellement d'elles-mêmes dans l'esprit et forment ainsi la vérité, si la vérité n'est qu'un composé fait en nous sans nous par le rapprochement de plusieurs idées, ou si au contraire nous devons reconnaître qu'il n'y a pas de connaissance évidente sans une intervention de l'esprit qui juge de l'évident, qui, s'appliquant aux idées qui se sont formées en lui et qu'il a contribué à former par ses habitudes antérieurement acquises, s'y appliquant pour les juger, reconnaît qu'elles possèdent certain caractère qu'il ne pourrait pas y voir s'il ne le connaissait pas d'ailleurs. (Voir étude du jugement. Descartes et Spinoza. Pour Descartes, les idées par leur seule présence dans l'esprit ne font pas la vérité, l'évidence a besoin d'être reconnue par l'action volontaire. Pour Spinoza, au contraire, reconnaître la vérité des idées, c'est apercevoir ces idées elles-mêmes.) Marquons seulement les principales étapes de cette analyse.

Deux moments à distinguer dans l'acte de la connaissance : Vérité aperçue, Vérité reconnue. — Tout d'abord, si nous considérons l'esprit en présence d'une vérité qu'il va reconnaître, il est clair que nous

devons distinguer dans son action deux moments. Dans le premier, il a simplement devant lui l'idée confuse de la proposition qu'il va affirmer. Il en aperçoit les éléments mais ne saisit pas encore leur rapport : ce rapport, pour qu'il l'aperçoive, il faut qu'il le cherche, qu'il s'attende à l'apercevoir. Il faut qu'il sache, au moment où il s'applique à une proposition pour en reconnaître la vérité (et *a fortiori*, quand il forme par conjecture une proposition dont il rapproche les éléments), qu'il y a une certaine condition qui devra être remplie pour que cette proposition soit vraie. Un esprit purement inerte, qui ne ferait que refléter les éléments de la vérité, n'aurait aucune connaissance. La différence entre un esprit actif, vraiment intelligent, et un esprit inerte, incapable de connaissance, consiste précisément en ce que, tandis que le deuxième est comme une sorte de miroir passif, chez le premier les idées qui se présentent excitent une action intérieure par laquelle l'esprit cherche à s'emparer d'elles, à se reconnaître lui-même en elles, c'est-à-dire à reconnaître dans ces idées, dans leurs rapports, les caractères du vrai tels qu'il les sait par avance.

L'évidence d'une vérité n'est donc pas quelque chose qui appartient à cette vérité en elle-même, considérée à part de l'esprit. C'est pourquoi la même chose ne paraît pas évidente aux différents esprits. Il est même des choses qui ne deviennent jamais évidentes pour certains esprits, même quand ils ont passé par des chemins qui ont conduit la plupart des autres à en reconnaître l'évidence. L'évidence n'est donc pas dans les idées, mais dans l'esprit qui les considère. A mesure qu'un esprit se développe, se perfectionne, il devient plus difficile en matière [169] d'évidence, il aperçoit de mieux en mieux les conditions auxquelles doit satisfaire une proposition pour être vraie. Les bornes de l'évidence se resserrent de plus en plus. Une proposition n'est donc reconnue évidente que lorsque l'esprit s'en sépare, s'oppose à elle, et affirme qu'elle s'impose à lui. Ce que nous jugeons évident est ce que nous jugeons qu'il nous faut nécessairement subir.

L'affirmation de la nécessité suppose la liberté. — Mais pour que cette nécessité soit reconnue, il faut que nous considérions que nous sommes distincts de cette nécessité, c'est-à-dire que nous sommes libres. En effet l'affirmation de la nécessité dans l'évidence est indiscutablement liée à celle de la liberté de l'Esprit. Se reconnaître contraint à l'affirmation d'une vérité, c'est reconnaître qu'avant de su-

bir cette détermination, on était capable d'être déterminé autrement, on était libre, autrement dit. La condition de la reconnaissance de l'évidence c'est donc, dans l'esprit, le sentiment de sa liberté. Il faut que l'esprit, en présence de ce dont il a à juger, sente, sache qu'il est un juge dont la sentence ne peut être déterminée que par des raisons.

Mais ces raisons mêmes qui le déterminent ne sauraient être extérieures, n'avoir aucun rapport avec lui, ne sauraient être des raisons qui le contraindraient absolument. Car ce ne seraient pas alors des raisons, mais des nécessités brutales. Le propre des raisons, c'est de représenter dans les choses la nature absolue de l'esprit. Il faut que l'esprit, pour reconnaître une chose comme vraie, pour se reconnaître obligé d'affirmer la vérité de cette chose, aperçoive en elle des raisons d'être affirmée, qui expriment en elle sa propre nature à lui. De là vient que, quand nous formons une proposition que nous jugeons vraie, nous ne pensons pas que par là nous aliénons notre liberté. Affirmer une chose comme vraie, ce n'est pas subir une contrainte imposée du dehors, mais bien proclamer la loi de notre propre nature, loi qui, au lieu de nous contraindre, de nous diminuer, de nous réduire, nous réalise au contraire, nous développe en nous unissant aux choses. L'évidence ne vient pas du dehors, mais du dedans. Ce n'est pas quelque chose d'imposé du dehors à l'esprit, mais quelque chose de projeté par lui.

Ainsi l'acte de reconnaître l'évidence n'est pas du tout un acte simple ; l'évidence n'est pas aperçue, n'est pas objet d'intuition : on ne la reconnaît qu'en jugeant qu'elle existe. Reconnaître l'évidence, c'est reconnaître, dans la vérité à laquelle elle se rapporte, les caractères que l'on connaît être ceux de la vérité. A tout jugement que l'esprit forme, contraint par l'évidence, doit préexister l'idée des conditions du jugement vrai, et cela indéfiniment, c'est-à-dire que l'on ne conçoit pas comment l'esprit pourrait juger d'une vérité s'il n'avait pas préalablement l'idée des caractères de l'évidence. La loi de l'évidence est antérieure à l'évidence [170] même. Par suite toute certitude ne vient pas de l'évidence, puisque nous ne reconnaîtrions pas l'évidence si nous ne la cherchions pas, et que nous ne la chercherions pas si nous ne savions pas que nous pouvons la trouver, si nous n'en avions pas la certitude.

Toute évidence n'entraîne pas la certitude. — Ainsi toute certitude ne vient pas de l'évidence ; inversement toute évidence n'entraîne pas la certitude. Pour établir cette proposition il faut se demander quel est le domaine de l'évidence, c'est-à-dire quelles sont les vérités que nous pouvons reconnaître parce que nous les apercevons évidentes. Ce ne peut être que celles qui ont pour objet l'abstrait. En effet nous disons d'abord que les idées abstraites comportent l'évidence. Les vérités abstraites se divisent en deux groupes : vérités particulières ou intuitions déterminées, et intuitions indéterminées. Les premières sont par exemple : $2 + 2 = 4$, $a/b = 2a/2b$, deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace. Ces intuitions sont des vues directes de l'esprit qui portent sur des grandeurs déterminées, ou, ce qui est la même chose, sur des signes de grandeurs déterminées. Les secondes, ce sont les axiomes mathématiques et les principes logiques purement abstraits, purement formels. Les axiomes mathématiques sont des vérités nécessaires, portant sur des grandeurs indéterminées. Exemple : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, etc. Dans ce cas, l'intuition ne porte sur aucun objet déterminé, mais sur l'opération même que l'on peut faire subir à des grandeurs quelconques. De même pour les principes logiques. Exemple : une chose est elle-même, et non son contraire. C'est là une proposition indéterminée qui s'applique à tout, qui est la condition de toute pensée. De même pour le principe du tiers exclu.

Pourquoi de tels principes sont-ils évidents ? Parce qu'ils sont purement abstraits, formels, parce qu'ils n'expriment rien qui se rapporte à la nature des choses, mais seulement ce qui concerne les conditions de la connaissance de cette nature. Ainsi je dis que, s'il y a dans la nature deux objets et deux autres objets de même nature, le rapprochement de tous ces objets fera quatre objets de même nature ; mais je n'affirme pas que ces objets existent ; je n'exprime que le rapport de la pensée avec elle-même. L'évidence a pour forme la nécessité ; mais cette nécessité l'esprit ne peut la reconnaître qu'en lui-même, dans les formes mêmes au moyen desquelles il connaît les choses. La seule nécessité qu'il puisse atteindre est une nécessité vide, abstraite. Aussitôt que l'esprit cherche à reconnaître la nécessité dans les choses et non plus seulement dans les formes vides de l'instrument de la connaissance, toute affirmation portée sur la nécessité de cette connaissance est un risque d'erreur qu'il court.

[171]

Il n'y a pas d'évidence sensible. — Voyons d'abord l'évidence sensible. Il est évident, dira-t-on par exemple, que cette table existe, que ce tableau est noir. Mais c'est là une manière inexacte de s'exprimer. Il n'y a là qu'une pure apparence. Est-ce pour mes sens que l'existence de ce corps est évidente ? Non, ce corps n'existe pour aucun de mes sens ; tout ce qui existe dans mes sens, ce sont des sensations, des impressions reçues de ce corps ; s'il est évident que ce corps existe, ce ne peut être d'une évidence qui relève des sens. Ce qui pourrait être évident ce serait l'existence de ce corps en tant que doué d'une certaine nature. Ce que j'appelle en effet ce corps, c'est quelque chose que je conçois comme existant conformément à une certaine idée, que je me forme pour m'expliquer certaines de mes sensations. Dès lors, dire que ce corps existe, ce n'est plus simplement laisser parler les sens, mais bien interpréter leur langage, déterminer la réalité correspondant aux signes que les sens présentent à l'esprit. De même, si je dis : ce corps est noir, cette affirmation dit que la couleur noire est un des éléments constitutifs de l'idée de ce corps que j'ai sous les yeux. Mais ici les sens n'ont rien à faire ; l'idée de la couleur noire peut avoir sa condition dans les sens, mais elle est de nature différente. Les idées ne sont pas de pures modifications de l'être sentant, ce sont des modes de l'être qui supposent, pour être aperçus, un acte pur de la pensée. Ces idées sont très complexes, mais les éléments n'en sont nullement fournis par la sensation.

Il n'y a pas d'évidence expérimentale. — Ainsi ce n'est pas une connaissance sensible que j'ai dans ce cas (du reste ces deux termes sont contradictoires), c'est une connaissance expérimentale. Mais celle-ci non plus ne comporte pas l'évidence. En effet l'expérience suppose, pour avoir lieu, des conditions supérieures aux sens, des principes. Connaître qu'il existe un corps, c'est connaître une détermination de l'étendue qui constitue ce corps ; c'est connaître le principe de substance c'est-à-dire savoir que ce qui est subsiste indéfiniment sous les modifications qu'il traverse ; c'est savoir que ces modifications subies par l'être sont dans la dépendance les unes des autres (loi de causalité) ; c'est connaître enfin la loi de l'action et de la réaction des substances (savoir que la connaissance des changements produits dans chaque être a sa condition dans celle des changements produits

simultanément dans tous les autres. Nous ne pouvons connaître un être particulier sans le connaître comme lié à la totalité de l'univers). Voilà tout ce que contient la connaissance expérimentale, qui dépasse donc de loin la sensation. D'après cela, il est impossible de dire que la connaissance expérimentale comporte l'évidence. En effet est-il évident que l'étendue existe ? Que la même quantité de substance doive toujours subsister dans l'univers ? Les lois de causalité et de réaction universelles sont-elles évidentes ? Non. Ces [172] lois sont matière à discussions sans fin. Si on peut les connaître avec certitude, ce n'est pas en les considérant chacune en elle-même, mais en démêlant les rapports qui les unissent, en cherchant à comprendre leur solidarité, en pénétrant dans l'unité de la pensée qu'elles constituent par leur rapprochement. Autrement dit, la certitude de la vérité des conditions de la connaissance expérimentale ne peut aller sans la parfaite intellection ; elle est donc le fruit de la réflexion, c'est dire qu'elle ne résulte pas de l'évidence.

Il n'y a pas d'évidence métaphysique. — Il ne pourrait donc y avoir d'évidence des connaissances expérimentales que sous la condition d'une évidence supérieure, l'évidence métaphysique. Or l'évidence est encore bien plus éloignée de suffire dans la métaphysique que dans la science proprement dite. En effet, connaître métaphysiquement, c'est connaître les rapports intérieurs de la pensée, c'est comprendre par la réflexion, par l'action qui doit être continuée, volontairement poursuivie, et qui est le produit de la liberté même. La connaissance métaphysique est tout le contraire de la connaissance naturelle, immédiate, évidente. Connaître métaphysiquement, c'est comprendre les conditions de l'existence, descendre au-dessous de l'évidence, c'est-à-dire au-dessous de la nécessité. La connaissance métaphysique est connaissance réfléchie sur le sujet ; la connaissance par l'évidence est au contraire tournée vers les choses.

Donc, pas d'évidence métaphysique pas plus que d'évidence expérimentale et sensible. Il n'y a d'évidence que de l'abstrait. Mais l'abstrait c'est ce qui est simplement possible ; or la certitude se rapporte non pas au simple possible, mais au réel. Donc nous ne sommes pas vraiment certains de ce qui n'est qu'évident.

Nous disons que la certitude se rapporte au réel. En effet, ce que nous connaissons comme simplement possible ne peut subsister en soi. Nous ne connaissons le possible que dans quelque chose de réel, par exemple dans les idées que nous en avons, qui, elles, ne sont pas de pures possibilités. Connaître le possible en soi, indépendamment du réel, est impossible. Le possible abstrait serait indéterminé, isolé du réel. Connaître le possible uniquement comme possible ne comporte donc pas de certitude. La connaissance complète étant la connaissance de l'objet se trouve reliée par cette connaissance même à l'ensemble des autres objets. La vraie connaissance est celle qui se rattache au tout de la connaissance ; et en dehors de cette connaissance il n'y a pas de certitude. C'est pour cela que la connaissance de l'évident est imparfaite. En cela consiste l'imperfection des mathématiques, l'imperfection de la pure logique formelle. Les Épicuriens disaient que les connaissances mathématiques sont fausses, et que, quand elles seraient vraies, elles [173] seraient inutiles. Ils avaient tort de dire qu'elles sont fausses. Mais non pas complètement tort cependant ; car ce serait se tromper que de donner aux mathématiques un autre sens que leur vrai sens, à savoir un sens portant sur autre chose que sur de pures possibilités. Ce qui rend parfaite la connaissance mathématique, c'est la connaissance du sens vrai de cette connaissance, celle du rapport de la connaissance mathématique avec toutes les autres connaissances. La connaissance parfaite des mathématiques est celle de leur application à la science de la nature, c'est-à-dire de leur véritable sens.

Au-dessus de la connaissance de l'évident, il y en a donc une plus parfaite dont elle dépend, c'est la connaissance non plus du possible, mais du réel. Ainsi, toute certitude ne résulte pas de l'évidence, et, d'autre part, la certitude qui accompagne l'évidence n'est pas la certitude parfaite. Le domaine de la certitude est donc plus étendu que celui de l'évidence, et il y a des degrés dans la certitude tandis qu'il n'y en a pas dans l'évidence.

Sans doute on distingue l'évidence immédiate, sans intermédiaires, et l'évidence médiate ou de raisonnement. L'évidence immédiate est celle des vérités qui n'ont besoin d'aucune autre pour apparaître à l'esprit ; exemple : la partie est plus petite que le tout ; l'évidence médiate est celle des vérités qui ne sont évidentes qu'après démonstration. Mais l'évidence médiate n'est pas au fond d'autre nature que

l'évidence immédiate. Sans doute, quand elle est obtenue par un raisonnement d'une certaine longueur, l'esprit cesse de pouvoir embrasser tout ce raisonnement, et il doit faire appel à sa mémoire pour se rappeler les résultats d'un raisonnement antérieur comme acquis, quoiqu'il n'aperçoive pas actuellement toute la suite des conséquences. La foi en la mémoire est alors nécessaire pour le progrès du raisonnement. Ainsi dans le raisonnement médiat il intervient le plus souvent autre chose que l'évidence, c'est-à-dire un acte de foi de l'esprit en certaines de ses actions qui ne saurait être justifié par le raisonnement. Toutefois la nécessité de la foi de l'esprit en lui-même dans le raisonnement n'établit pas entre l'évidence médiate et l'évidence immédiate une différence absolue. En effet la seconde ne se suffit point non plus à elle-même. Sans doute ici il n'est pas besoin d'un acte de foi exprès, spécial ; mais cet acte de foi, non explicite, existe cependant implicitement. En effet, à l'évidence se lie toujours l'affirmation de la valeur absolue de la proposition évidente. Il y a quelque chose de plus dans l'évidence immédiate qu'une simple apparence se présentant à l'esprit individuel ; il y a l'affirmation faite par cet esprit que ce qui lui paraît évident à lui est absolument vrai pour tous les esprits, qu'il proclame une vérité qu'il a le droit de proclamer comme ayant une valeur non individuelle mais absolue. Il n'y a donc point de degrés dans l'évidence.

[174]

Au contraire, dans la certitude, on reconnaît généralement plusieurs degrés. La véritable certitude, sans doute, n'en comporte pas ; mais, si nous considérons la certitude dans les esprits mêmes auxquels elle s'impose, elle comporte des degrés ; car on peut être certain d'une chose sans avoir autant de raisons d'en être certain qu'on en a d'être certain d'une autre chose. Or dans le premier cas la certitude est imparfaite en droit, en réalité. Mais elle n'en existe pas moins avec ses caractères, impossibilité de nier la chose qui s'impose à l'esprit comme certaine.

Quels sont donc les degrés de la certitude ? Nous en distinguons trois : 1) Certitude de fait ; 2) Certitude intellectuelle ; 3) Certitude de réflexion.

1) *Certitude de fait ou de sentiment ou de croyance*. — D'abord, la certitude de fait ou de sentiment, c'est ce que l'on appelle généralement la croyance ; non pas la croyance sans raison, impossible à justifier, mais la croyance raisonnable accompagnée dans l'esprit de jugements confus, par lesquels l'esprit exprime qu'il contient des raisons de croire, sans pouvoir pourtant les mettre dehors, nettes. Cette croyance se subdivise à son tour en certitude sensible et certitude morale. Par certitude sensible on entend celle qui se rapporte aux faits perçus ; par exemple, j'existe, le monde existe, ce livre est jaune (on dit quelquefois que ces propositions possèdent l'évidence sensible). A cette certitude sensible s'oppose la certitude morale. C'est celle qui implique autre chose que l'expérience actuelle, soit la foi au témoignage des autres, soit des expériences antérieurement faites par soi-même. C'est également celle d'un grand nombre des opinions que nous avons sur nos semblables et qui sont fondées sur des expériences antérieures qui ne sont pas de véritables expériences, mais de simples jugements qui peuvent être erronés faute d'une interprétation exacte des actes d'autrui. Ces opinions qui nous paraissent certaines ne sont que des interprétations de la valeur desquelles nous ne pouvons donner des preuves certaines par déduction. La certitude des choses morales ne saurait être réduite à l'évidence. Nous sommes certains, mais sans pouvoir prouver ce dont nous sommes certains. Telle est la croyance.

Cette certitude morale ou croyance est au fond de toutes nos certitudes. En effet si nous sommes certains des vérités de raisonnement que nous pouvons prouver, des vérités découvertes par réflexion, ce ne peut être que parce que nous avons eu avant ces certitudes une certitude naturelle, immédiate. Nous sommes certains que nous ne nous trompons pas en affirmant que les personnes qui nous entourent méritent notre confiance à tel degré ; que nous ne confondons pas la réalité avec le monde des rêves..., etc., certitudes sans lesquelles la vie nous serait impossible. Ces croyances naturelles, il est impossible de s'en passer, [175] mais il est impossible aussi d'en prouver la légitimité. Nous pouvons concevoir le monde, la liberté, etc., de telle ou telle manière, mais la croyance en l'existence du monde extérieur, en la liberté, survit nécessairement à toutes les interprétations. La croyance est au fond de toute certitude.

2) *Certitude intellectuelle ou d'entendement.* — Mais cette certitude naturelle fait bientôt place à une autre. Tout ce que nous avons commencé par croire, l'intelligence cherche à s'en rendre raison. Ces croyances doivent se concilier entre elles ; aux croyances confuses doivent succéder des idées claires qui les expliquent. Le deuxième degré de la certitude apparaît ici, à savoir la certitude intellectuelle ou d'entendement, dans laquelle on peut distinguer deux degrés : la certitude expérimentale et la certitude rationnelle.

Nous avons parlé tout à l'heure de la certitude sensible fondée sur l'expérience, de la certitude des faits. Mais nous ne pouvons pas être certains d'un fait si nous ne le mettons pas en rapport avec d'autres faits. La croyance à ce fait doit s'accorder avec d'autres croyances, du moment que l'intelligence cherche à la justifier. Mais mettre les faits en rapport les uns avec les autres, cela suppose qu'on les analyse, qu'on remarque ce qui, dans tel fait, est commun avec tels autres. Toute science est d'abord une analyse, par laquelle seulement elle arrive à être une synthèse. Ces rapports que la science cherche entre les faits ne peuvent donc être découverts que par l'analyse des faits en leurs éléments. C'est cette analyse qui conduit à la détermination, à la définition des faits. Alors l'esprit se trouve en présence, non plus d'un tout confus, mais d'un ensemble d'éléments distinctement conçus. A la contrainte brutale de l'idée claire mais confuse (croyance), se substitue de la sorte une contrainte plus douce, sinon plus forte, celle qu'exerce l'idée non plus seulement claire, mais distincte.

Mais les rapports des éléments entre eux peuvent être connus à deux degrés. On peut se borner à les constater tels qu'ils se présentent aux sens ; ces éléments sont alors les différentes perceptions qui peuvent se distinguer dans les faits (décomposition de la lumière blanche par le prisme) ; on saisit, si on se borne là, une loi empirique qualitative ; c'est le premier degré de la recherche expérimentale. Au-dessus, il y a d'autres lois que l'expérience s'efforce de découvrir, lois qui déterminent les rapports entre les variations des quantités de chacun des éléments des phénomènes observés, lois quantitatives en lesquelles consistent les véritables découvertes scientifiques. Tandis que les lois qualitatives sont absolument indéterminées, les lois quantitatives sont déterminées. La connaissance fait donc un pas avec elles, et avec elle la certitude. Ce n'est qu'en mesurant les phénomènes qu'on les étreint, qu'on les définit [176] véritablement. De plus c'est seule-

ment par là qu'on peut espérer les expliquer. Expliquer des phénomènes c'est en effet montrer dans ces phénomènes le résultat, la conséquence d'autres phénomènes ; c'est saisir la cause dans l'effet. Mais à quelle condition est-on sûr d'avoir saisi cette cause ? A la condition que l'on constate qu'il y a autant dans l'effet que dans la cause. La certitude expérimentale, en effet, ne serait parfaite que quand l'analyse du fait aboutirait à montrer dans ce fait l'application d'une loi absolue de la pensée qui veut que rien ne se perde ni ne se crée, que tout ce qui arrive soit l'équivalent de ce qui était auparavant. Rattacher le concret à l'abstrait, expliquer le contingent en y montrant des nécessités, c'est le but idéal de la science, et ce n'est qu'en l'atteignant que la certitude expérimentale deviendrait vraiment la certitude.

Mais la science expérimentale n'atteint pas cet idéal. Si, en effet, nous pouvions comprendre pourquoi, comment tout ce qui arrive est au fond la même chose que ce qui le précède, si le mécanisme suffisait à expliquer toutes choses, en réalité il n'y aurait rien. La condition en effet pour que les lois abstraites des phénomènes, les équivalences qu'on y découvre progressivement, en réduisant les lois inférieures à d'autres plus générales, aient un sens, c'est qu'au-dessous de l'équivalence il y ait la diversité absolue. Si tous les phénomènes étaient au fond identité, il n'y aurait rien. Au-dessous de ces lois mathématiques, qui nécessairement tendent à représenter le monde comme un système d'équivalences, il doit y avoir une nature constamment différente d'elle-même, et de laquelle on ne saisit que le dehors quand on ne saisit en elle que des équivalences mathématiques. En effet, ces équivalences n'ont de sens que s'il y a autre chose que des grandeurs, quelque chose de sensible, une nature.

La certitude expérimentale n'est donc parfaite que lorsque la certitude rationnelle s'y joint, c'est-à-dire que dans le rattachement du concret à l'abstrait. Mais les lois mathématiques, quoique démontrables en elles-mêmes, quoique s'imposant à l'esprit comme évidentes, ne sauraient se suffire, subsister par elles-mêmes. L'évidence des lois mathématiques est l'évidence du pur possible. S'il n'y avait pas autre chose que l'évident, l'évident n'existerait pas. Donc la certitude empirique ne s'achève que dans la certitude expérimentale, laquelle ne serait parfaite que quand, aux rapports simplement constatés, se substitueraient des rapports dont la nécessité serait comprise : certitude rationnelle, laquelle à son tour ne saurait se suffire à elle-

même. D'une part, en effet, les lois abstraites n'ont de sens que par rapport à une matière sensible, et, de l'autre, l'esprit qui les comprend peut toujours se demander s'il a en effet le droit de les affirmer vraies absolument parce qu'elles lui apparaissent telles, de se demander autrement dit la raison [177] de l'évidence. La certitude naturelle ou croyance a besoin, avons-nous dit, d'être complétée, justifiée par des raisons, fondée par la certitude intellectuelle ; celle-ci, à son tour, à ses divers degrés ne se suffit pas davantage.

En résumé nous avons distingué deux formes distinctes de la certitude : l'une primitive, dans laquelle l'esprit sent, plutôt qu'il ne connaît, les raisons de cette certitude ; l'autre dont les raisons sont analysées, c'est la certitude expérimentale qui tend à devenir rationnelle (raison permanente, nécessité intelligible des lois des choses). C'est dans le pressentiment même de cette nature rationnelle des choses que se trouve le principal moyen de découverte. La méthode scientifique consiste essentiellement dans cette supposition du caractère rationnel des lois de la nature. On n'aperçoit une loi qu'à la condition de la supposer, et on la suppose parce que l'on aperçoit qu'il serait raisonnable qu'elle existât. La certitude expérimentale est donc fondée sur la foi de la pensée en l'ordre, et en la possibilité de découvrir cet ordre dans l'univers. Nous ne sommes vraiment sûrs d'un fait qu'en le considérant sous la forme d'une loi, qu'en nous disant que, même ce qui nous apparaît actuellement, nous le saisissons dans ce qu'il a d'absolu (toutes les fois que les mêmes conditions seront réalisées, le même fait suivra) ; la vérité d'un fait c'est la loi nécessaire de ce fait. On ne peut concevoir le fait autrement que comme la vérité de ce qui apparaît. Maintenant à quelle condition est-on certain d'avoir atteint le fait dans sa vérité ? A condition qu'on l'ait analysé complètement, qu'on en ait déterminé les lois analytiques et les éléments les plus simples en déterminant toutes les conditions de ce fait (rattacher la perception de tel objet à un ensemble de perceptions auxquelles elle devra être toujours liée ; analyser, démêler toutes ces perceptions, etc.).

Ainsi nous n'avons jusqu'ici trouvé la certitude nulle part. Est-ce donc le scepticisme qui a raison ?

3) *Certitude de réflexion*. — Si nous étions condamnés à n'avoir d'autres connaissances que celles qui s'imposent à l'esprit dans la perception, dans l'imagination, ou à la suite de l'expérience scientifique, la certitude nous serait à jamais fermée. Mais il y a une connaissance supérieure et une véritable certitude liée à cette connaissance, c'est la certitude de réflexion. Nous avons vu ce qui manque à la certitude sensible, certitude de fait ou de sentiment, et à la certitude d'entendement. La première n'est pas accompagnée du sentiment des raisons des choses. Dans la deuxième, l'esprit aperçoit ces raisons, mais il les subit et, par suite, il ne les possède pas véritablement. Mais d'où vient que nous pouvons ainsi juger ces certitudes inférieures, et condamner comme insuffisantes la croyance primitive, et la connaissance [178] purement abstraite tant en elle-même que dans ses applications aux perceptions ? D'où ? Sinon de ce que l'esprit a en lui-même une mesure absolue de la parfaite connaissance, et de ce que, de cette mesure, il est certain absolument. Nous comprenons, autrement dit, pourquoi ce n'est pas une raison absolue, pour que l'on soit dans le vrai, de subir une croyance (ex. : celle qui se rapporte à l'existence du monde extérieur) ; pourquoi il n'y a pas de raison absolue pour nous de croire que nous sommes dans le vrai quand nous apercevons les rapports abstraits des mathématiques. Savoir véritablement, parfaitement les mathématiques, nous savons que ce serait posséder leurs rapports avec autre chose. N'est-ce pas que nous avons en nous la mesure absolue du vrai, dont nous sommes absolument certains ? Nous comprenons que nous ne comprenons rien parfaitement ; mais cela même nous le comprenons, c'est-à-dire que si nous ne pouvons pas embrasser la totalité de l'objet de la pensée, nous pouvons au moins, en nous dirigeant non plus vers l'objet, mais vers nous-mêmes, nous embrasser nous-mêmes. Il y a une certitude au-dessus de tous les doutes, une connaissance qui domine toute ignorance, et que nous pouvons atteindre à condition que nous nous repliions sur nous-mêmes. Dans l'esprit, principe de toute nature, se trouvent la clarté, la certitude, la pleine possession. C'est cette certitude de réflexion que nous voulons définir.

Cette certitude est libre. En effet, à quel acte est-elle liée ? A l'acte par lequel l'esprit se domine lui-même. Réfléchir c'est se dominer, se dépasser, se détacher de ce qu'on pense, le juger. Quelle que soit la connaissance à laquelle l'esprit se sente ou se voie, à un moment don-

né, rivé par habitude ou nécessité, il peut toujours se demander si elle est vraie, s'en détacher, se reconnaître lui-même comme étant autre chose que ce qu'il affirme. Et même ce n'est que dans cette action par laquelle l'esprit reconnaît qu'en lui-même il n'est pas nécessité, qu'il peut reconnaître qu'actuellement il se trouve nécessité à une affirmation. Quand j'aperçois, même dans l'intuition immédiate, cette proposition que deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace, il faut, pour que je forme une pensée véritable, qu'à cet objet que je me propose, la vérité de cette proposition, j'oppose le sujet intérieur que cet objet vient déterminer ; il faut que je pose que sans cette nécessité que je reconnais actuellement, mon esprit ne serait déterminé à rien, que cette nécessité supprimée nie une liberté qui lui préexiste. Se reconnaître déterminé à affirmer une vérité, c'est reconnaître en même temps que cette détermination s'impose à un principe qui, par soi, ne la comportait pas, qui, en soi, lui est étranger. Le juge ne saurait se confondre avec la sentence ; la sentence n'aurait pas de sens sans cette distinction. L'esprit est ce qu'il pense, et autre chose. Reconnaître la nécessité c'est proclamer la liberté. Ces deux termes, nécessité dans [179] les rapports de la chose et liberté dans l'esprit qui constate ces rapports, sont inséparables.

Ils en supposent un troisième. Au-dessous de la nécessité doit se trouver une nature qui n'est pas en elle-même nécessité dans le même sens. Nous avons appelé nécessité (necessitas) un rapport, une liaison ; mais, avant de saisir des rapports, il faut apercevoir ce en quoi les rapports reposent. Il faut subir un objet dans lequel puissent être aperçus des rapports nécessaires. La nécessité est la forme abstraite de l'objet en tant qu'il se rapporte à l'esprit libre qui s'y applique. La nécessité que l'esprit aperçoit dans les choses est l'ensemble des rapports abstraits par lesquels il se rattache lui-même à la nature des choses ; c'est le reflet de sa nature dans la nature. S'il n'y avait que des rapports abstraits, il n'y aurait pas de vérité ; qui dit vérité dit vérité de quelque chose, saisie par autre chose. La vérité d'une chose est une nécessité affirmée par l'esprit qui n'est ni chose ni nécessité. Pour qu'il y ait connaissance, il faut que quelque chose soit présenté à l'esprit, quelque chose qu'il subit d'abord, puis contre quoi il résiste, dont il cherche à s'affranchir ; et il s'en affranchit en reconnaissant, en affirmant dans cette chose des nécessités. Reconnaître la nécessité dans un fait, c'est reconnaître comment il se rattache à tous les autres et com-

ment il est possible à l'esprit de réduire au minimum cette aliénation de lui-même qu'il subit, de substituer à cette poussière de faits ou de choses une unité, et de les voir tous ensemble dans cette forme unique de la nécessité. En reconnaissant dans une chose la nécessité (la loi qu'elle subit), l'esprit entend cette chose, reconnaît en elle quelque chose qui lui est, à lui, homogène, une unité qui symbolise sa propre unité. Dans la mesure où je reconnais progressivement la nécessité dans les choses, où je découvre leurs lois et les ramène à des lois de plus en plus simples, j'approche ainsi du but qui consiste à retrouver dans l'objet, primitivement hétérogène à ma pensée, ma propre image. C'est une espèce d'absorption des choses par l'esprit que la connaissance scientifique. La nécessité est le pont jeté entre les choses et l'esprit.

Donc, pour qu'il y ait connaissance, trois choses sont nécessaires : 1° Un objet subi par l'esprit (une nature, c'est-à-dire un ensemble de tendances, d'impulsions antérieures subies) ; 2° La reconnaissance dans cet objet intérieur de rapports nécessaires, de lois par lesquelles ce que nous subissons maintenant nous apparaît se liant à ce que nous avons aperçu auparavant et apercevons encore. Prenons, par exemple, la connaissance du théorème du carré de l'hypoténuse. Au moment où l'on comprend cette proposition, il se fait dans l'esprit une disjonction, une distinction entre ce qui, dans la figure à laquelle se rapporte la démonstration, est particulier, accidentel, sans raison (le contingent pouvant être différent), et les rapports nécessaires entre [180] les longueurs des côtés du grand triangle rectangle et les longueurs des côtés des deux petits triangles en lesquels il est décomposé. Saisir la similitude des deux triangles c'est saisir un rapport entre les longueurs de ces côtés sans considérer le contingent ; 3° Mais cela n'est possible que, parce que, au moment même où cette distinction est faite, il y a autre chose dans l'esprit que la simple nécessité abstraite et aussi que la nature, le fait primitif. Il faut donc un troisième terme qui opère la séparation en reconnaissant dans la nécessité le rapport de lui-même à la nature. Affirmer la proposition en question, c'est donc, dans ce que l'on subissait primitivement, à savoir la vision du triangle, reconnaître qu'il y avait deux choses : ce qui tenait à la nature individuelle de la pensée, au contingent, et ce qui exprimait sa nature absolue.

Mais comment ce passage de la nature primitive, de l'intuition non intelligible, à l'affirmation intelligente de la nécessité se peut-il expli-

quer autrement que par un acte créateur absolu de l'esprit qui s'affirme lui-même à chaque fois qu'il affirme quelque chose ? Comprendre, c'est voir une nécessité dans une matière subie, c'est se retrouver soi-même dans cette nature, c'est créer la vérité en s'affirmant, en se retrouvant dans ces objets. L'affirmation de la nécessité n'est donc possible que par un acte de liberté. En effet, la nécessité ne peut pas s'apercevoir. Vous avez beau être en présence d'une vérité comme 1 + 1 = 2, vous n'apercevez pas cette nécessité, vous ne voyez rien, sinon au moment où vous mettez en mouvement votre puissance intérieure, où vous animez ainsi cette vision morte qui s'impose à vous. C'est par une action créatrice perpétuellement renouvelée de la pensée, que cette matière morte, insignifiante, s'anime et devient la chose vue qui paraît s'imposer à l'esprit. C'est l'esprit qui s'impose la chose en donnant un sens à la matière de la connaissance qui d'abord se proposait à lui. Si rien ne nous était proposé par la nature, nous ne penserions pas. Mais il ne suffit pas que la nature offre une matière à la pensée pour qu'on pense ; il faut que l'esprit se mette en mouvement, et — par cette action par laquelle, dans ce qu'il subit, l'esprit fait deux parts, reconnaît ce qu'il subit et ce qu'il doit subir — manifeste sa puissance absolue de penser. Ainsi le passage de la nécessité aveugle, subie, de fait, à la nécessité vue, comprise, de droit, n'est possible que par l'acte de liberté par lequel l'esprit se dégage de la nature qu'il subissait, et en s'en dégageant lui laisse sa forme, son empreinte, empreinte de la nécessité, de l'universalité.

L'être infra-humain ne sait pas que les choses sont d'une certaine manière. Il les subit, il n'y voit pas la nécessité, il ne les comprend pas, il est dans une perpétuelle hallucination ; les images des choses pèsent sur lui ; encore sont-elles vagues, indéterminées. Ce n'est qu'en [181] s'opposant à la nature qui s'impose à lui que l'esprit la connaît nature et nécessaire. Ainsi, encore une fois, il y a trois éléments nécessaires dans toute vérité : quelque chose de donné, une nature, à quoi se superpose, par l'acte libre de l'esprit, la nécessité ; au-dessus de cette nécessité, l'esprit même qui l'a reconnue dans la donnée naturelle.

Ainsi, conséquence inébranlable, la certitude ne peut être que libre ; il est impossible de rien prouver qu'à qui veut bien être convaincu. Quelle que soit la vérité que nous reconnaissons à un moment donné, nous pouvons toujours nous demander si elle est vraie,

pourquoi elle est vraie, si cette nécessité subie n'est pas qu'un fait. Et, en effet, quelque chose est plus vrai que le théorème du carré de l'hypoténuse, c'est que cette proposition ne se suffit pas, que sans l'esprit elle ne serait rien, elle n'aurait aucun sens, elle retomberait dans le néant. Ainsi toute certitude est impossible à constituer du dehors, c'est la loi de la pensée que la connaissance et la certitude qui lui est liée ne sauraient venir du dehors ; la liberté, c'est le roc inexpugnable.

Le scepticisme est donc à ce point de vue la vérité. Les arguments des sceptiques sont irréfutables à leur point de vue. Mais leur point de vue est erroné : c'est le point de vue de l'esprit-chose et non de l'esprit-esprit, capable de réflexion. Ils disent qu'on ne peut pas prouver, donner un critérium tout trouvé ; non certes on ne le peut pas. Car alors l'esprit ne serait pas esprit ; il serait l'esclave de la chose ; il ne peut y avoir de critérium de la vérité puisque la vérité est l'œuvre de l'esprit. Il y a contradiction. La vérité des sceptiques est une fausse vérité, c'est la vérité de l'intelligence conçue comme une simple faculté passive, laquelle manque de certitude. Pour être certain en effet, il faut agir, aller de l'avant, prendre l'initiative ; dans la spéculation pure, le sceptique est inattaquable. Pour un esprit qui n'agirait pas, tout serait objet de doute ; rien ne serait certain. Mais cet esprit n'existe pas : le frein du scepticisme est dans la nature, dans l'impulsion qui nous pousse naturellement à l'action. Mais encore une fois il est vrai que nulle certitude ne peut être imposée à l'esprit du dehors. Sans doute, les mathématiques sont vraies (Descartes) ; l'esprit n'est-il pas contraint de les affirmer ? La nécessité semble ici la prison dont l'esprit ne peut pas sortir : il semble qu'on ne soit pas libre de nier l'évidence abstraite. Remarquons qu'il n'y a pas d'évidence sensible. Alors qu'importe que nous soyons déterminés à la vision abstraite des propositions mathématiques ? Car cette vision n'existe pas indépendamment du concret. Les vérités mathématiques ne sont donc que des vérités conditionnelles ; nous nous affranchissons de la nécessité de les affirmer, en nous affranchissant du sensible. La difficulté se résout donc par la réflexion qui fait comprendre que la nécessité et la certitude dans ces propositions sont purement conditionnelles.

[182]

D'ailleurs Descartes a fait effort pour l'écarter autrement. Sans doute, dit-il, nous ne pouvons nous soustraire à la tyrannie des vérités mathématiques, mais nous pouvons cesser d'y penser. Et en fait nous cessons toujours. Alors l'esprit doit sa liberté de l'abstrait à la nature même. Vérité profonde. En effet, d'où vient que la tyrannie des vérités abstraites ne s'impose pas toujours à nous ? C'est parce que la nature nous en affranchit. Descartes dit même qu'on peut, peut-être, en s'éloignant à une certaine distance d'une proposition qui paraît s'imposer à l'esprit, en la considérant sous un certain biais, s'affranchir, pour un temps du moins, de cette nécessité.

Mais c'est là un pis-aller. Nous avons mieux pour affranchir l'esprit de la contrainte de l'évidence. C'est la réflexion, c'est-à-dire l'action par laquelle l'esprit comprend que l'abstrait en soi n'a pas de sens, qu'il n'est vrai qu'autant qu'il se rapporte à une nature, et que cette nature nous n'en sommes vraiment certains que si nous y apercevons autre chose que de la nécessité et du contingent, à savoir si nous y reconnaissons la liberté de l'esprit.

De ce que l'esprit est essentiellement liberté, il résulte donc qu'il n'y a pas de certitude pouvant être faite dans l'esprit sans lui. La certitude ne peut être dans la connaissance même que le produit, le fruit de la liberté ; et, en ce sens, nous n'avons que la certitude que nous méritons, exactement.

Mais pourquoi faut-il que l'esprit descende de cette liberté qui est lui-même, et en vienne à affirmer quelque chose, à être certitude ? Cela est la loi même de l'être. L'esprit est liberté, la liberté est la condition de tout, mais l'esprit qui ne serait que l'esprit, que liberté, ne serait rien : il faut qu'il soit vrai que la liberté est, que l'esprit est ; c'est-à-dire il faut que la liberté, que l'esprit s'enveloppe de nécessité, se fasse nécessité. Il faut que la liberté, que l'esprit veuille ; on n'est libre (non en puissance seulement, mais dans l'action, dans la volition, dans la position de quelque chose) qu'en affirmant sa liberté. Mais cela, cette affirmation qui revient à s'imposer une loi, une nécessité, c'est vouloir. Vouloir, c'est vouloir être ; c'est l'action de la liberté qui s'affirme elle-même ou qui se déclare vraie, c'est-à-dire qui accepte, pour être, la nécessité ; et par là même qu'elle accepte la nécessité, elle devient l'intelligence. L'intelligence, en effet, c'est l'esprit consi-

déré en tant qu'il saisit la nécessité. Mais comme la nécessité, pour être saisie par l'intelligence, doit être posée librement, ainsi la volonté et l'intelligence sont solidaires. Il n'y a intelligence que parce qu'il y a volonté. L'intelligence ne peut saisir la nécessité qu'à la condition que l'esprit pose, veuille, par conséquent, qu'il y ait quelque chose de vrai. L'intelligence découle donc de la volonté.

Ainsi, en ce sens, le dogmatisme est vrai. Nous avons vu en quel [183] sens le scepticisme est vrai. Mais le scepticisme ne peut s'affirmer qu'en se détruisant : contradiction. Et, de plus, l'action est une affirmation, et toute affirmation est l'aliénation de la liberté à elle-même, la proclamation par elle d'une loi qu'il faut qu'elle subisse et qui est posée comme vraie, comme nécessaire.

Telle est la racine éternelle du dogmatisme. Elle consiste dans l'impossibilité où est l'esprit d'exister sans exercer sa nature libre ; et cet exercice ne peut se trouver que dans l'affirmation de sa propre liberté. Je m'affirme libre ; donc cela est nécessairement vrai ; je me détruis en me posant.

Mais, au-delà de la nécessité, il faut une nature sur laquelle elle repose et qui en dérive. En effet, ce qui détermine l'esprit à sortir de ce néant de la liberté et à se poser soi-même comme vraiment libre, ce qui l'y sollicite, c'est qu'il est lié à une nature, c'est le mouvement de la vie qui est en lui. En fait, nous ne connaissons l'esprit que lié, superposé à la nature. En un sens donc, c'est de la nature à l'esprit que se fait le mouvement. Mais d'où vient cette nature ? Elle est l'œuvre de l'esprit. Concevons en effet l'esprit s'affirmant lui-même, se posant vrai, c'est-à-dire posant une loi, une nécessité ; par le fait même qu'il s'affirme ainsi lui-même, en se donnant une nécessité dont il entend la raison, il engendre une nature. En effet, la nécessité ainsi posée ne disparaît pas, elle se conserve, s'inscrit en lui, devient tendance à sa reproduction. (Il faut vouloir d'abord pour faire quelque chose ; ensuite on peut dans une certaine mesure faire son vouloir.) C'est par le canal de l'habitude que la liberté descend dans la nature. Mais la nature elle-même à la limite n'est pas autre chose que l'habitude. Tout ce qui dans la nature est intelligible vient de l'esprit par l'intermédiaire de l'habitude. Vouloir et comprendre, cet acte crée dans l'esprit la disposition à se reproduire. Toute volition laisse des traces ineffaçables. L'habitude n'est pas autre chose que cette perpétuité des traces de l'action une fois produite. Si vous faites un acte de volonté, par là

même vous réalisez votre liberté dans une nécessité, vous lui donnez une nécessité, vous lui donnez une vérité. Mais cette vérité ne peut être que la vérité de quelque chose. Une action n'existe qu'à condition de s'appliquer à quelque chose, de réaliser quelque chose, de modifier une matière, de transformer une disposition à agir. Nous avons vu que la condition pour que la liberté se réalise, et engendre par là l'intelligence, c'est qu'elle soit portée, sollicitée par la nature. Mais cet acte qui a sa condition dans la nature réagit sur la nature. Sans une certaine disposition à l'action, on ne conçoit pas comment nous agirions ; l'action est liée à cette condition ; mais par le fait même que l'action a eu lieu, nécessairement la nature se trouve modifiée. L'aptitude à concevoir clairement ou à pénétrer profondément la vérité [184] se sera accrue de l'effort fait. La volonté, non seulement donc réalise la liberté, mais pétrit indéfiniment la nature ; elle la forme progressivement.

Ainsi l'action, la pensée libre en elle-même pose éternellement la loi et par là même se fait nature, c'est-à-dire qu'elle modifie la tendance primitive à laquelle elle s'apparaît liée elle-même. Cette nécessité est conditionnée, mais c'est la pensée qui la pense ainsi. Avant que la pensée la pense, que peut-elle être ?

Le fond de l'esprit n'est pas l'intelligible. Penser ne peut se concevoir que sous la condition de l'intelligence, mais ce n'est pas dans les déterminations logiques que consiste la réalité de la pensée. Et il n'y a pas là de mysticisme. Pour Dieu même cette antinomie subsiste. Dieu ne peut pas se connaître absolument lui-même. La connaissance absolue de l'Absolu est impossible ; non parce que l'intelligence ne peut pas pénétrer partout, mais parce que cette réalisation de l'Absolu en idées le détruit, le laisse échapper. Ainsi l'esprit n'est pas à proprement parler la liberté. L'esprit, c'est l'esprit et nous ne saurions le définir. Nos efforts seraient vains, car c'est mal poser le problème que d'essayer de le pénétrer par l'intelligence qui est la faculté de saisir des rapports abstraits, la nécessité.

Concluons. — La certitude n'est pas un état, un pur état de l'esprit, croyance. En effet, toute croyance est toujours révocable et relève de l'intelligence qui peut l'ébranler. Elle n'est pas non plus une empreinte de la nécessité dans l'âme. Elle est dans son fond quelque chose de difficile à exprimer, une action de l'âme qu'on peut appeler

libre, mais toujours sous cette réserve que la liberté est encore une idée, et par conséquent contient encore un élément de nécessité. Elle n'est ni une disposition, ni une nécessité en soi. C'est à la fois une action, une nécessité, un état ; autrement dit, il n'y a certitude dans un esprit que lorsqu'il y a une disposition à croire certaines choses, jointe à l'action par laquelle les raisons de la croyance sont dégagées, c'est-à-dire sa nécessité reconnue, et en même temps à une action, à un mouvement de l'esprit qui s'élève au-dessus de cette nécessité même, qui la dépasse en la posant. La parfaite certitude suppose une habitude morale, œuvre de la liberté de l'esprit. Pour être certain, il faut avoir la certitude sous forme d'une croyance, mais d'une croyance qu'on s'est faite à soi-même, non arbitrairement, mais en obéissant à la nécessité tout intérieure, toute morale, de s'affirmer soi-même dans sa pure liberté d'esprit. L'esprit n'existe qu'en se posant, c'est-à-dire qu'en se déterminant, qu'en acceptant une loi ; à mesure qu'il répète cette action, il modèle, transforme, en la disciplinant, sa nature ; il crée en lui la disposition à accepter, à vouloir, à poser cette loi qu'il a posée déjà. N'attendons donc pas la certitude du hasard d'une révélation [185] des choses à l'esprit. Ce n'est pas une croyance pouvant être imposée par l'imagination ou la perception, ni un état de l'esprit qui subirait la vérité aperçue, comprise dans sa nécessité. La certitude ne peut venir ni de l'intuition, ni d'une détermination de la nature. Elle n'existe que progressivement, dans une mesure qui croît avec la répétition des actions par lesquelles l'esprit s'est élevé au-dessus de la pure nécessité de sa nature, en s'imposant lui-même la nécessité de dominer cette nature. C'est une conquête de l'esprit sur la nature, un appel que l'esprit lui fait, appel auquel la réponse ne manque jamais. On ne peut concevoir la certitude comme un état auquel l'esprit s'attacherait arbitrairement par un acte de liberté ; mais on ne peut pas non plus la concevoir comme résultant d'une empreinte faite par la nature dans l'esprit, sans l'esprit.

La certitude n'existe que par l'harmonie de la nature et de l'esprit, harmonie qui vient de ce qu'en définitive tout dans la nature vient de l'esprit. Nous sommes certains que le monde existe, que nous existons, que nous devons agir ; nous sommes certains de la vérité des formes de notre pensée parce que nous réalisons par notre action ces formes de notre pensée, nous-mêmes, le monde, et que nous recevons à chaque instant la confirmation de la vérité ainsi librement posée. A

l'homme qui s'efforce de se développer indéfiniment en s'adaptant le plus possible à la nature telle qu'il la conçoit, en identifiant le plus possible son moi au moi des autres, la nature ne manque pas de répondre, par le sentiment de satisfaction qu'elle lui fait éprouver, qu'il est dans le vrai. A mesure que cette expérience des effets de l'action raisonnable, morale, se produit dans l'esprit, la certitude va croissant. Elle n'est donc ni un simple effet de la nature en nous, ni un produit arbitraire de la liberté, mais un état dont la liberté reste toujours maîtresse, qu'elle peut transformer indéfiniment, un état de calme, de sérénité intérieure, dans lequel l'esprit est mis par sa nature même, alors qu'il agit sur elle comme il doit agir. C'est la réponse de la nature à l'esprit. Elle est donc en même temps un état et une action. C'est l'action qui provoque l'état, et l'action est provoquée par l'état.

La question de la certitude ne se pose pas pour l'Esprit Absolu, mais pour l'esprit individuel. Alors elle ne peut résulter que de la perpétuelle confirmation par la nature de l'interprétation que l'esprit s'en est donnée à lui-même, en agissant d'une certaine façon. Si cette action est vraiment ce qu'elle doit être, vraiment libre, la négation de la nature du moi, de l'égoïsme, elle ne peut pas manquer de recevoir de l'expérience la preuve de sa vérité. Mais quelle est cette action par laquelle il faut sortir du doute ? C'est l'action même, c'est-à-dire l'action libre, par laquelle l'esprit s'affranchit de la nature en lui-même, [186] de celle que nous subissons, de la tendance égoïste, égocentrique. L'action vraie c'est l'action contre la nature, contre l'égoïsme. Elle consiste à agir contre la tendance naturelle au plaisir. Celui qui recherche le plaisir n'agit pas. Toute action tendant au plaisir est une inaction. S'il y a effort dans cette poursuite, c'est que l'objet directement poursuivi, c'est la victoire sur l'obstacle. La recherche du plaisir en soi est la négation de l'action. L'égoïsme est aussi la fuite de l'effort. Chercher le plaisir et fuir l'effort, voilà l'égoïsme. Mais toute action qui n'est pas l'acceptation de la douleur n'est pas l'action ; de même toute action tendant au plaisir. Agir c'est donc accepter la loi de la nature, qui est de développer l'être par l'acceptation de l'effort, de la souffrance, par le renoncement à la jouissance actuelle de l'être. Toute vie est une action par laquelle l'être s'arrache à ce qu'il est, pour être quelque chose qu'il n'est pas encore, ce qu'il tend à être. Ainsi l'action est au fond désintéressement, abnégation, renoncement à la jouissance, acceptation de la lutte et de l'effort. Il ne peut y avoir

de certitude qu'à mesure que l'esprit renonce ainsi à l'égoïsme. Vivre de la vie universelle, c'est vivre. Vivre pour la vie et non pour la jouissance de vivre, c'est vivre, préférer à la jouissance de la vie la vie même. A mesure que l'action de la liberté réalise dans l'esprit un plus grand nombre d'efforts, de sacrifices, le détache davantage de la nature, cette nature elle la pétrit par cela même davantage. De cette formation de la nature par la liberté morale, par l'effort, résulte l'habitude morale en dehors de laquelle il n'y a pas de certitude. Or, l'habitude c'est la nature façonnée. La nature répond à l'esprit, se façonne sur son action. Or, plus elle se façonne, plus elle devient capable de jouissances supérieures, et, dans ce sentiment de joie qui résulte de la formation de la nature morale en nous, se trouve en définitive la dernière garantie de la certitude. Ce qui ne veut pas dire que ce sentiment se puisse jamais suffire à lui-même. Si l'esprit se laisse aller à jouir de l'habitude sans chercher à la développer continuellement, toute certitude s'évanouit aussitôt. Liberté, intelligence, habitude morale, tels sont les trois termes de la certitude, et c'est la concevoir abstraitement que de vouloir la chercher dans la pure croyance ou dans la pure empreinte que laisse dans l'esprit la nécessité. « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, et l'inspiration. »

[187]

Célèbres leçons et fragments

CÉLÈBRES LEÇONS

COURS SUR LA PERCEPTION [51]

Retour à la table des matières

Apparence et réalité. — Connaître, c'est saisir l'être dans l'apparence, c'est saisir l'être d'un objet, saisir ce qu'il est par opposition à ce qu'il paraît être ; ce qu'il est, c'est-à-dire ce qui en lui doit être affirmé par tout esprit, tandis que ce qu'il paraît être n'a de sens que par rapport à chaque esprit. Il y a donc deux éléments dans l'idée de la connaissance. D'une part l'idée de quelque chose qui se présente à

51 La rédaction que Léon Letellier a laissée sous ce titre a paru incomplète sur certains points, obscure sur d'autres. La collaboration de M. Marcel Renault, ici particulièrement précieuse, a permis de reconstituer la marche du développement et les conclusions sans aucune ambiguïté. Il a été possible alors de mettre en ordre des souvenirs et des fragments de rédaction qui se rapportaient à une leçon antérieure de deux ou trois ans à celles-là, leçon bien plus étendue, plus riche de matière, mais aussi moins bien composée. C'est ainsi que les morceaux de doctrine, qui faisaient tout le prix du *Commentaire* publié en 1898 par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, se retrouvent tous ici en leur place. Les coutures se voient trop, mais cela n'importe guère en regard des idées importantes et neuves que le lecteur attentif trouvera presque à chaque ligne. On s'est interdit d'ajouter quoi que ce soit à la rédaction littérale. (E. CHARTIER.)

Rappelons que la leçon sur la *Perception* et celle sur le *Jugement*, dont chacune forme un tout et vaut par soi, avaient aussi leur place parmi d'autres. Le lecteur pourra retrouver cette place dans le deuxième volume des *Œuvres* de LAGNEAU qui doit paraître prochainement. L'ensemble de ces leçons faisait dire à Chartier en 1895 : « Peut-être que l'œuvre de Lagneau sera le seul « Traité dogmatique » écrit depuis les grands Allemands par un vrai philosophe », dans sa *Correspondance avec E. et Fl. Halévy*, 1958, N.R.F., Edition J. Alexandre, p. 69. (A. C.)

l'esprit, sur quoi la connaissance porte ; de l'autre, l'idée de ce qui, dans cette chose qui se présente à l'esprit, est saisi et affirmé comme étant véritablement. Il y a ce qui apparaît, et ce qui est dans ce qui apparaît. Il est donc nécessaire d'étudier séparément, dans l'acte de la connaissance, ces deux actes qui la constituent ; le premier, par lequel quelque chose est présenté à l'esprit, et le deuxième, par lequel l'esprit connaît l'être dans ce qui lui est ainsi présenté. La représentation est l'acte composé par lequel la pensée se donne à elle-même des objets sur lesquels son jugement puisse porter. Ces objets peuvent être réels, et la représentation est perception, ou imaginaires, et la représentation est imagination.

Degrés de la connaissance. — Se représenter ses sensations, c'est-à-dire les reconnaître, les prévoir, et savoir se les donner ou s'en délivrer par un mouvement convenable, c'est le point de départ de la connaissance, [188] mais ce n'est pas encore la connaissance à proprement parler. Il n'y a véritablement connaissance que lorsqu'il y a jugement porté par l'esprit sur la nature des objets auxquels la sensation est rapportée. Or il y a deux manières bien distinctes de juger de la nature des êtres auxquels la sensation se rapporte. Il y a celle dans laquelle nous sommes en apparence complètement déterminés par ces êtres ou objets, c'est la perception. Il y a ensuite celle dans laquelle nous intervenons consciemment par des opérations volontaires de notre pensée. Autrement dit, il y a le jugement spontané, plus ou moins conditionné par l'habitude, que provoquent en nous nos sensations, concernant la nature, la grandeur et la réalité de l'objet auquel nous les rapportons ; et il y a en outre le jugement plus ou moins réfléchi par lequel nous cherchons sciemment à déterminer la nature de cet objet et ses lois propres, en le comparant aux autres objets, et en observant les faits, les phénomènes, qui se passent en lui. Cette dernière connaissance, qui est réfléchie, c'est la connaissance par l'entendement, dont le dernier terme est la science. La connaissance spontanée qui précède celle-là est la perception, et la perception est elle-même l'achèvement de ce que nous appelons représentation. Nous entendons par le mot perception un acte par lequel la pensée rapporte ses sensations à des objets, détermine les dimensions et la position de ces objets, et, par suite, évalue l'intensité précise et la qualité de ses sensations. Percevoir un objet, ce n'est pas connaître sa nature, mais sim-

plement se représenter une partie de l'étendue comme la base sur laquelle s'appuie un groupe de nos sensations. Le propre de cette connaissance est de nous présenter une étendue divisée en objets indépendants, mais pourtant liés à des positions déterminées, et selon un ordre subi. L'enfant voit le monde dans l'étendue sans la diviser encore en objets ; il la voit seulement découpée en images ; bientôt il remarque qu'à ces divisions par le regard correspondent, au moins pour certaines d'entre elles, des divisions saisies par les autres sens ; mais cette relation des différents sens ne suffit pas pour lui faire connaître des objets. Pour les connaître, il faut qu'il les sépare les uns des autres, qu'il les transporte, au moins quelques-uns, et les reconnaisse ainsi comme ayant une existence indépendante de lui, et comme étant distincts les uns des autres dans cette existence. Mais il faut encore qu'il en observe les qualités pour les classer ; et il faut qu'il conçoive que ces systèmes de qualités peuvent se retrouver dans un nombre illimité d'autres objets. Toutefois cette connaissance reste perception autant qu'elle est représentation, c'est-à-dire autant que l'objet est connu ici ou là. Elle ne s'élève point jusqu'à la conception, jusqu'à l'idée. L'idée d'un objet, l'idée que nous concevons, est une réalité indépendante de notre sensibilité, c'est-à-dire du lieu et du temps où nous percevons cet objet. Si je conçois un objet, j'y joins bien une certaine représentation dans l'étendue, mais une [189] représentation non déterminée quant au lieu. L'objet doit être dans l'étendue, mais non pas ici ou là, pour moi à tel moment. L'objet est un système de propriétés ayant une raison de se présenter à moi indépendante des conditions de l'espace et du temps. L'idée, c'est de l'être ; la perception, c'est de l'apparence.

Le supérieur et l'inférieur. — Avant de pouvoir déterminer, par la perception, les qualités et les dimensions des objets, il faut pouvoir se représenter d'abord ces dimensions et être affecté par ces qualités. La perception suppose une forme et une matière. La forme, c'est la figure de l'objet représenté ; la matière, ce sont les qualités sensibles de l'objet, c'est-à-dire ce qui est circonscrit dans la limite de ses dimensions. La perception est donc la synthèse de deux actes, la sensation et l'intuition ; elle les suppose ; elle est réflexion par rapport à eux ; en ce sens le supérieur suppose l'inférieur ; c'est de la même manière que la science suppose la perception ; si quelque connaissance inférieure

n'était pas donnée, la réflexion ne trouverait pas d'objet. Mais lorsque l'on étudie les deux premiers moments, la sensation et l'intuition, voici ce que l'on trouve. D'abord, que la sensation n'existe pas isolée des autres éléments de la représentation ; ensuite que l'intuition, à son tour, n'arrive pas à se déterminer sans la perception, c'est-à-dire sans la mesure, par laquelle s'opère et se réalise cette forme abstraite de l'intuition qui est l'étendue. Ce n'est qu'en mesurant des mouvements les uns par les autres, et, dans les objets de ces mouvements, des grandeurs que nous faisons participer à la fixité des objets auxquels elles appartiennent, que nous arrivons à percevoir un ordre fixe qui nous permet d'avoir prise sur nos sensations. Nous n'arrivons à l'intuition parfaite de l'étendue que par la mesure objective ; c'est la notion d'existence qui nous ouvre la porte du monde extérieur. Nous ne connaîtrions pas l'étendue si nous ne la connaissions comme détermination, comme constituant un système de démarcation entre des êtres réels. Ce n'est que par l'action motrice, puis par le transport des objets, que nous arrivons à la perception de cette abstraction qui est l'étendue ; cela revient à dire que l'intuition ne se parfait que dans la perception. Il est impossible de déterminer des formes sans y mettre des choses ; l'intuition a sa racine dans la perception ; et il faut aussi de la conception dans la perception. Les fonctions inférieures de la pensée ne sont concevables que par les supérieures. Représentation et perception sont donc tellement liées qu'on ne les distingue pas aisément. Il n'arrive point que je me représente une forme d'objet sans croire en même temps à quelque objet plus ou moins déterminé. L'intuition ne se suffit donc pas à elle-même. La sensation non plus ne se suffit pas à elle-même. Nous ne pouvons attribuer à la sensation une grandeur fixe qu'à la condition de juger qu'il existe un objet [190] fixe en grandeur par rapport auquel nous la mesurons. Les êtres inférieurs, ceux qui n'ont pas l'usage des fonctions supérieures de l'intelligence, ne peuvent même pas accomplir les fonctions inférieures parfaitement. La façon dont un homme se représente passivement ses sensations n'est pas la même sans doute que celle dont un animal se les représente. A mesure que, dans un esprit, la perception et surtout la connaissance rationnelle se développent, la représentation à son tour prend un caractère de plus en plus précis. C'est donc l'activité de la pensée sous ses formes les plus hautes qui est cause de l'évolution progressive des formes inférieures de cette même pensée. L'inférieur porte le supérieur ; mais ce n'est qu'un ordre de fait ; partout dans la

pensée c'est le supérieur qui explique l'inférieur. La méthode réflexive nous conduit à prendre de plus en plus conscience de l'unité de la vie pensante et de sa vraie nature, qui consiste en ce qu'en elle jamais le supérieur n'est réductible à l'inférieur, en ce qu'elle descend toujours du supérieur à l'inférieur, en ce qu'elle se répand du dedans au dehors. Chacune de nos opérations intellectuelles, perception, imagination, jugement, raisonnement, si elle a sa condition dans les fonctions inférieures, a son explication dans les fonctions supérieures. La pensée qui se forme en nous et dont nous avons conscience peut se former correctement ou non ; mais toujours elle se fait selon une idée intelligible, qui se retrouvera dans toute pensée analogue, vraie ou fausse, quel qu'en soit l'objet. C'est ainsi qu'il y a des idées de la perception, du jugement, du souvenir ; ce sont des formes inhérentes à la pensée même, et que nous appliquons toutes les fois que nous formons des perceptions, des jugements, des souvenirs. Pour prendre conscience de ces formes, de ces modèles, il nous faut réfléchir, c'est-à-dire rechercher dans les perceptions, jugements, souvenirs, les éléments nécessaires, rationnels, intelligibles, c'est-à-dire nous demander comment nous devons les concevoir pour les comprendre parfaitement, pour les faire rentrer dans l'unité de la Pensée. Ainsi, de notre idée de la pensée, nous faisons sans cesse appel à une sorte d'idée supérieure de la pensée, que nous avons en nous et que nous réaliserons par la réflexion. Dès que la pensée reconnaît qu'elle pense, il faut qu'elle sache parfaitement ce que c'est que penser. La vraie réalité de la pensée, ce n'est pas ce qu'elle est, c'est ce qu'elle doit être.

Représentation et perception. — Mais, si étroitement liées que soient la représentation et la perception, il n'est pas moins nécessaire de les distinguer l'une de l'autre comme deux moments continuellement successifs. Ainsi, qu'un mouvement soudain de ma main se produise devant mes yeux, si je ne saisis que ce mouvement, j'ai une simple représentation. Si je sais que c'est ma main qui a passé devant mes yeux, j'ai une perception, c'est-à-dire une représentation déterminée. Enfin, [191] si je cherche à m'expliquer la cause de ma représentation primitive, je fais acte de connaissance rationnelle. Toutefois il faut remarquer que, dans l'acte même par lequel j'ai interprété ce mouvement comme étant le passage de ma main devant mes yeux, mon entendement est intervenu. Si j'étais un enfant à peine né, il me

serait impossible de reconnaître dans ce mouvement le passage d'une main devant un œil. Cette interprétation suppose, d'une part que je sais que tout ce qui se présente à moi dans ma représentation est en moi, et ensuite que j'ai appris quelle espèce d'être doit être conçu pour expliquer cette représentation. Autrement dit la perception suppose ceci de plus que la représentation, à savoir la conception d'un être objectif auquel elle se rapporte, et un ensemble d'habitudes acquises par le moyen desquelles j'ai pu évoquer en moi précisément la représentation de l'objet le plus capable d'expliquer ma représentation. Enfin, en dernier lieu, elle suppose un jugement ferme, définitif, en apparence immédiat, par lequel j'ai appliqué cette construction intérieure d'un objet à ma représentation extérieure, de façon qu'elles fissent corps l'une avec l'autre. Lorsque je perçois un objet extérieur, il ne me semble pas que j'interprète une représentation passive par une représentation active, mais il me semble que cette opération est immédiate, intuitive. La perception est en apparence une intuition immédiate. L'esprit semble passif, alors qu'il est actif. Le côté actif de la perception, l'esprit n'en a généralement pas conscience. Il y a cependant des cas dans lesquels le caractère actif de la perception apparaît distinctement, c'est lorsque l'esprit cherche à voir ou à entendre ; mais, quand il voit ou entend, le côté actif disparaît.

La sensation. — Se représenter quelque chose, c'est se l'opposer, s'en distinguer, et par conséquent se mettre en dehors de ce qu'on se représente. Cela suppose que l'être qui se représente fait de lui-même deux parts, distingue deux choses en lui, ce qu'il est en lui-même, et ce qu'il n'est qu'accidentellement, par autre chose. La condition de la représentation, c'est donc la sensation, car c'est elle qui est précisément cet élément accidentel que l'esprit reconnaît en lui-même et qu'il distingue de lui, qu'il rejette au-dehors, qu'il s'oppose comme ne lui appartenant pas. L'acte par lequel je me représente une chose, par lequel je la distingue de moi, suppose en lui-même comme sa condition celui de sentir. La sensation est cette condition de la représentation qui consiste en un changement qui se produit en nous sans nous, et qui est pour nous l'occasion de nous représenter quelque chose d'indépendant de nous. La sensation est comme au seuil de la connaissance, qui débute avec elle ; mais elle n'est pas encore une connaissance ; elle est une première impression intellectuelle dont il s'agira ensuite de tirer

des conséquences sur la nature de l'objet qui en est la cause. Réduite à elle-même, [192] la sensation ne fait pas atteindre l'objet extérieur ; si on ne l'interprétait pas, elle ne se rapporterait à rien. Toutefois la sensation ainsi considérée n'est réellement qu'une abstraction ; le pur sentir ne se présente jamais ; le premier objet auquel la sensation est naturellement rapportée, c'est cet objet proche et toujours présent, notre propre corps. Sentir quelque chose c'est l'éprouver dans son propre corps.

Les sensations. — Il faut chercher d'abord quelles sont les sensations élémentaires qui appartiennent à la nature de l'esprit humain ; le corps humain nous représente cette nature. Au premier regard, bien des phénomènes apparaissent comme des sensations, alors qu'ils résultent en réalité d'une action et qu'ils enferment déjà des pensées. C'est ainsi qu'il semble que le mouvement des objets extérieurs et le nôtre nous soient connus par une sensation immédiate ; mais ce n'est là qu'une apparence. La connaissance du mouvement suppose une action propre de l'esprit, dont des sensations d'ordre différent sont les conditions. Pour que nous arrivions à nous représenter quelque mouvement, il faut que nous éprouvions, non seulement des sensations proprement dites, déterminées en nous sans nous, mais, encore et en même temps, que nous éprouvions des sensations intermédiaires entre celles qui expriment immédiatement en nous l'action des choses et celles qui expriment notre propre état. Ces sensations intermédiaires sont les sensations musculaires. De même il semble que nous sentions immédiatement la résistance des corps ; mais c'est là une illusion. L'idée de résistance suppose l'idée d'un corps extérieur qui nous résiste, et la représentation de deux corps en contact dans l'étendue.

Sensations musculaires. — De même, enfin, et en poursuivant cette analyse, on ne peut pas dire qu'il existe une sensation d'action musculaire. Il ne faut pas confondre la sensation musculaire avec le sentiment de l'action. Lorsque nous éprouvons ce sentiment, nous avons une connaissance véritable. Sans doute ce sentiment est une modification de nous-mêmes, mais cette modification est liée à l'affirmation que nous en sommes la cause, que nous pouvons la produire ou la faire cesser. Dans le sentiment de l'action, la sensation muscu-

laire n'est qu'un élément subordonné. Lorsque nous agissons, la modification qui survient dans nos muscles, le changement de nous que nous rapportons à eux, est identique à ce qu'il serait sans l'intervention de la volonté. Mais peut-on sentir son action ? N'y a-t-il pas contradiction à se sentir agissant ? Qu'est-ce que sentir, sinon éprouver une modification subie ? Cependant nous sentons très bien notre action. Nous savons faire la différence entre une contraction musculaire non voulue et une contraction musculaire voulue. Mais analysons cette idée d'action musculaire. Cette idée suppose celle d'un effet que nous avons produit parce que nous l'avons [193] voulu. Supposons qu'elle ne nous soit fournie que par la sensation de l'effet ; nous n'aurons pas alors l'idée d'une action. Pour que l'idée que l'action produit un effet soit liée à la sensation de cet effet, il faut que cette action nous soit révélée autrement que par son effet, qu'elle nous soit révélée en elle-même. Se sentir actif, ce n'est pas seulement éprouver une sensation, c'est affirmer la liaison d'une sensation avec une idée sous laquelle un effet a été poursuivi. Se sentir actif, c'est plus que sentir, c'est connaître ; et cette connaissance suppose que l'esprit ne s'oppose pas seulement aux effets intérieurs de son action, mais qu'il oppose ceux-ci à d'autres effets qu'il ne sent pas comme siens, qu'il n'a pas voulus. Un être pensant qui serait isolé du monde extérieur ne saurait se connaître comme actif. Se connaître comme actif, c'est recevoir le contrecoup de son action dans un monde qui lui est extérieur ; c'est subir le contrecoup et non pas l'action même.

Le sentiment de l'action. — Il est bien vrai que nous pouvons avoir le sentiment d'une action que nous avons seulement voulue et non exécutée, principalement lorsque l'exécution en est rendue impossible par quelque mutilation ou par quelque paralysie ; mais il ne s'ensuit pas que nous aurions pu avoir ce sentiment de l'action purement voulue la première fois que nous l'aurions voulue. Comment, en effet, une action pourrait-elle être voulue en elle-même, indépendamment de ses effets ? Comment nous sentir actifs si nous n'avions appris à nous vouloir actifs en apprenant les effets de notre action ? Qui dit action dit modification dans un monde qui ne dépend pas entièrement de nous, et dont nous ressentons les modifications comme quelque chose d'extérieur. Ce n'est donc pas dès le principe que peut exister le sentiment direct de l'action indépendamment de ses effets au-dehors. Dans

le principe, le sentiment de l'action a supposé la perception des effets. L'habitude seule a permis au terme extérieur de disparaître sans rendre le sentiment de l'action impossible. Du reste, il ne disparaît pas sans que l'idée en survive dans la résultante, le sentiment de l'action. Se sentir actif, même dans ces cas exceptionnels, c'est encore se représenter soi-même comme subissant le contrecoup de l'action.

Maine de Biran. — On ne peut donc parler d'un sentiment de l'action comme d'un état de soi-même, et abstraction faite du monde extérieur. Maine de Biran avait déjà mis en relief cette vérité que la connaissance que nous prenons de notre action n'est pas une connaissance abstraite, autrement dit la connaissance d'une action tout intérieure, mais celle d'une action motrice par laquelle nous produisons des effets en dehors de nous. C'est dans ce qu'il appelle la sensation de l'effort musculaire que se produit, selon lui, la révélation du moi à lui-même ; le moi ne se connaît que dans l'action qu'il exerce sur le monde extérieur, et dans [194] la perception des effets de cette action. Ici se trouve enfermée une grande vérité, qui est que l'âme individuelle et l'univers ne peuvent être pensés séparément, et aussi que c'est l'action qui fait connaître l'unité des deux et en même temps l'opposition des deux. Mais ce que Maine de Biran n'a pas aperçu, c'est que cette connaissance ne saurait être appelée sensation. Nous ne nous sentons pas actifs ; nous nous jugeons tels ; et ce jugement suppose, non pas sans doute avant lui, mais en même temps que lui, la représentation d'une action différente de l'action musculaire, d'une action idéale par laquelle nous déterminons nos pensées conformément à des lois dont la nécessité s'impose à nous. Le prétendu sentiment de l'action musculaire est, à proprement parler, un jugement, lié, comme tout jugement, à des sensations. Se sentir actif, c'est éprouver certaines modifications en jugeant qu'elles résultent de la pensée, qu'elles en résultent nécessairement, qu'elles en sont les effets, qu'entre la pensée et ces modifications existe un rapport de causalité, un rapport nécessaire, dont la conception et l'affirmation s'imposent à la pensée. L'idée de l'action implique celle de la causalité ; l'idée de la causalité implique celle de la nécessité ; or la nécessité ne peut être sentie ; elle est affirmée comme devant être. C'est pourquoi cette action elle-même ne saurait s'expliquer sans l'affirmation d'une liberté qui ne subit la nécessité que parce qu'elle la juge et l'approuve.

L'action et l'univers. — L'activité est l'unité absolue de la vie psychique. Seul l'être actif peut sentir. Mais il n'en peut rester là. Il n'y a point de sentiment sans objet. Qu'est-ce donc qui nous pousse à chercher quelque chose de supérieur au sentiment, et d'abord d'extérieur au sentiment ? C'est l'idée que le sentiment ne peut s'expliquer tout seul. Sentir, c'est séparer ; le sentiment est un état isolé et retiré en soi. Mais nous ne pouvons concevoir comme existant en soi quelque chose de particulier et d'isolé. C'est là la raison qui nous fait chercher, au-dessus du sentiment, un autre mode d'être. Il est impossible en effet de concevoir l'être comme formé d'une série de pièces séparées les unes des autres, comme une poussière d'êtres. Si nous n'étions qu'une suite de sentiments, chacun d'eux formerait un monde à part. Or, comme il n'y a qu'un monde, qu'un être, qu'une vérité, les états successifs qui se développent en nous paraissent devoir s'expliquer, non par eux-mêmes, mais comme étant les éléments d'un tout, la manifestation de l'être total. Le fait de concevoir un être plus parfait et plus universel n'est autre chose que le résultat de cette observation que notre nature pensante peut concevoir le tout, c'est-à-dire l'unité. L'acte de notre connaissance consiste donc à constituer l'unité d'une multiplicité indéfinie ; car, si nous considérons en eux-mêmes les éléments de la pensée, c'est-à-dire les sentiments, nous ne pouvons pas les concevoir comme ne se distinguant que par leur [195] nature intime. Comment alors arriver à tirer d'une poussière d'êtres des conceptions ou des représentations d'objets ? Comment passer à la conception d'êtres extérieurs ? Comment systématiser les objets de la pensée ? Pour qu'il puisse y avoir une vérité de la pensée, il faut qu'il y ait une unité du sentiment. Il faut que cette diversité de fait ne soit qu'apparente, et qu'au fond les différentes manières de sentir soient déterminées, s'expliquent, par une seule action dans un seul univers. Nous sommes actifs, cela veut dire que devant n'importe quel sentiment nous cherchons et voulons cela. Quand nous concevons le fond de notre être comme actif, nous concevons que tout ce que nous ne sentons pas encore a déjà une préexistence. La conception d'un tout de ce que je puis être est ce qui rend possible pour moi l'acte de la pensée. C'est en concevant que chaque élément de moi-même n'est explicable que par un tout, que je construis le monde psychologique en même temps que l'autre monde, le monde extérieur. L'idée c'est le

sentiment possible ; et l'extérieur c'est le sentiment qui nous attend, que nous nous promettons. L'idée d'action se ramène alors à l'idée de la détermination de l'élément du sentir par le tout du sentir, c'est-à-dire à la détermination du sentiment par l'idée. L'idée de l'action est donc intimement jointe à l'idée d'un être qui nous dépasse, qui nous enveloppe, et qui aussi nous touche. Ainsi l'idée de l'action, loin de nous conduire à l'idée d'une individualité absolue, nous amène à celle de l'universalité. Quand nous nous concevons comme essentiellement actifs, nous concevons qu'aucun de nos états ne s'explique par soi. Ainsi notre individualité nous échappe. Nous avons beau réfléchir et chercher en nous-même quelque chose qui nous sépare de tout le reste, toujours nous verrons s'évanouir cette conception du moi considéré comme isolé. Le sentir disparaît dans l'acte, l'effet dans la cause, l'individu dans le tout. Si nous nous efforçons de sortir de cette sphère du sentiment, si nous concevons que le sentiment ne se suffit pas à lui-même, et qu'il suppose l'action, nous serons obligés de reconnaître que ce principe qui nous jette hors de nous est un principe universel. Je ne serais pas un être pensant si je ne concevais que mon existence n'est point comprise dans ce qu'elle est actuellement, mais qu'elle est illimitée, qu'elle n'est vraiment concevable que par l'action qu'exerce sur elle la totalité de l'existence, et que, par conséquent, je ne serai complètement moi-même que si l'action du tout s'exerce complètement sur moi. Voilà ce qu'il y a dans le sentiment de l'effort.

Sentiment du mouvement et de la résistance. — Ainsi la sensation musculaire n'est pas le sentiment de l'action musculaire ; et ce sentiment lui-même suppose autre chose, l'activité idéelle, le concept d'un but poursuivi ; et ce concept même n'est pas limité à une chose isolée, il enferme le sentiment d'un univers indéfini. Le sentiment de l'action [196] résulte donc de l'application de l'activité idéelle aux sensations musculaires. Il résulte de l'application de l'activité idéelle aux sensations objectives par l'intermédiaire de la sensation musculaire. Il est donc le sentiment du rapport de l'activité idéelle avec la sensation musculaire. Le sentiment de l'action musculaire peut prendre plusieurs formes suivant les conditions dans lesquelles il se produit, c'est-à-dire peut être interprété de plusieurs façons différentes suivant les sensations périphériques auxquelles il est lié. De là résulte tantôt le sentiment d'un mouvement, tantôt le sentiment de la résistance ou du

poids. Nous jugeons que nous produisons un mouvement lorsque nous éprouvons, simultanément avec notre action, des sensations successives de toucher qui représentent le passage d'une partie de notre corps sur un objet extérieur. Mais nous apprenons par l'habitude à juger que nous produisons un mouvement d'après la nature de la sensation musculaire elle-même et des sensations internes qui l'accompagnent. Seulement nous sommes alors sujets à l'erreur ; notre interprétation reste problématique si elle n'est pas vérifiée par le contrôle des sens représentatifs qui sont le toucher et la vue. Le sentiment de l'action musculaire contribue à nous donner le sentiment de la résistance et le sentiment du poids, qui n'est lui-même qu'une forme du sentiment de la résistance. Nous jugeons que nous éprouvons une résistance ou l'action d'un poids lorsque nous n'éprouvons, avec notre sentiment d'action musculaire, qu'une sensation unique de pression.

Importance des sensations musculaires. — Ce qui importe, c'est de ne pas confondre la sensation musculaire avec des sentiments dont elle n'est qu'une condition, sentiments du mouvement, de la résistance, du poids. La sensation musculaire, réduite à elle seule, ne nous apprend rien ; elle n'en constitue pas moins, avec l'ensemble des sensations des parties du muscle auquel elle est liée, et qui, comme elle, peuvent résulter de l'action de la volonté, un ordre de sensations distinct et très important. En effet, étant de vraies sensations, c'est-à-dire l'expression dans l'esprit de quelque chose d'extérieur, elles peuvent néanmoins résulter de son action ; aussi, par elles, il entre en communication avec le monde extérieur en apprenant peu à peu comment les modifications, qu'il éprouve et perçoit dans le monde extérieur par l'intermédiaire des sensations représentatives, sont liées à l'action qu'il exerce sur ce monde par l'intermédiaire d'une action dont il est averti par la sensation musculaire et les sensations des parties circonvoisines. La sensation musculaire est donc la condition de la perception du monde extérieur. Au fond de toute perception il y a toujours l'affirmation de la réalité ou de la possibilité de certains changements produits suivant des lois fixes par le moyen de notre action, [197] et liés, par suite, à des sensations musculaires déterminées. L'extérieur, c'est ce qui peut être obtenu sous la condition d'un certain mouvement de nous. Nous ne nous représentons le monde extérieur que par des mouvements ou par l'anticipation de nos mouvements et de leurs

effets ; or, la sensation musculaire est la condition du sentiment du mouvement. Cette sensation ne nous sert pas à déterminer directement les qualités des corps, mais elle nous sert à les lier les unes aux autres selon les déterminations de position et de lieu ; et sans elle nous ne pourrions parvenir à déterminer aucune qualité des corps. Elle accompagne nécessairement toutes nos sensations représentatives.

Le corps humain. — Toutefois, ce n'est pas encore savoir qu'on se meut que savoir qu'on détermine médiatement une diversité de sensations externes en déterminant immédiatement une variation dans le sentiment de l'action musculaire. Ce qui manque, c'est l'idée qu'entre ces différentes sensations extérieures il existe un ordre absolu tel qu'il ne se confonde pas avec la simple diversité des sensations. Chaque terme de la série des sensations qui se succèdent est indifférent au terme auquel il se trouve actuellement lié dans la série des sensations musculaires. D'autre part, on peut concevoir que l'ordre des sensations externes soit changé ; dans les sensations, il n'y a pas d'ordre fixe. Or, le sentiment du mouvement suppose la réalisation d'un ordre fixe. Cet ordre fixe ne peut se trouver que dans les sensations internes. Il faut que, dans les sensations externes, se trouve un élément distinct de ces sensations, un élément purement subjectif, mais qui subsiste le même quelle que soit la sensation externe à laquelle il se trouve actuellement lié. Le contenu représentatif de la sensation peut varier ; mais il faut que je puisse apprendre par l'expérience qu'il y a une série fixe de sensations internes qui accompagne les sensations externes. A cette condition je pourrai reconnaître que le même mouvement a été produit, parce que, à chacune de mes actions, j'aurai réalisé en moi le sentiment d'une diversité constante sous la diversité changeante. L'ordre fixe nécessaire au sentiment du mouvement doit donc m'être donné naturellement. Je n'ai pas d'action directe sur mes sensations externes, car elles peuvent changer par d'autres causes que par mon mouvement. Mais il est un ordre fixe que je suis bien sûr d'obtenir si je le veux, c'est celui des sensations internes. L'étendue doit donc nous être donnée en principe sous la forme d'un ordre fixe du sentant, sous la forme de notre organe sentant même. Cet ordre fixe nous apparaît sous la forme de l'étendue de notre propre corps. Naturellement, cet ordre fixe de nos sensations internes ne nous est connu que peu à peu ; c'est par là que notre perception se perfectionne. Acquérir une

perception supérieure, c'est toujours acquérir une notion plus nette [198] du mouvement que nous exécutons en percevant. Ainsi la condition sans laquelle on ne conçoit pas que la connaissance de l'étendue soit possible, c'est la connaissance d'une multiplicité absolue d'êtres sentants entre lesquels il existe une relation fixe, et qui constituent ce que nous appelons notre corps. Si la faculté de sentir n'était pas morcelée en nous, et s'il n'existait pas un ordre fixe entre tous les êtres sentants qui la composent, nous ne percevrions pas le mouvement. C'est en ce sens que la connaissance de l'étendue nous est innée.

Les sens inférieurs. — Les sens sont ces fonctions de l'esprit, liées à des organes extérieurs, par lesquelles nous entrons en communication avec les qualités des objets, et, par là, avec ces objets mêmes. Au point de vue du rôle qu'ils jouent dans la connaissance, les sens se divisent naturellement en deux groupes, sens inférieurs et sens supérieurs. Les sens inférieurs ou affectifs sont le goût et l'odorat. Les sens supérieurs ou représentatifs sont l'ouïe, la vue et le toucher. Les premiers sont comme des intermédiaires entre le sens général interne et les sens supérieurs, vraiment représentatifs. L'odorat et le goût sont plus étroitement liés que les sens supérieurs aux fonctions de la vie. Ils nous parlent surtout de nous-même, et nous excitent plus directement que les autres aux actions que la conservation de la vie exige. La conservation de la vie dans le corps est liée au renouvellement de la matière qui le constitue ; de là la nécessité de distinguer ce qui peut nous servir ou nous nuire. L'odorat et le goût ne sont que l'appareil nutritif mis au-dehors. Ils ne nous apprennent rien sur les objets ; ils ne nous représentent rien ; par eux, nous ne pouvons suivre les contours des objets ; nous ne sentons que nous-même. Aussi, les animaux inférieurs se distinguent des supérieurs par le grand développement du sens de l'odorat. C'est dans le développement des centres olfactifs du cerveau que consiste la plus grande différence entre le singe et l'homme (Gratiolet). La différence entre l'animal proprement intelligent et l'animal qui n'est intelligent qu'accessoirement consiste en ce que, chez ce dernier, l'odorat est le sens supérieur. C'est le signe que l'animal cherche surtout à vivre de sa vie propre, et ne s'intéresse pas à l'univers. Et c'est par là que sa vie propre ne peut être quelque chose pour lui.

L'ouïe. — L'ouïe a, d'un côté, quelques rapports avec les sens inférieurs ; car elle nous parle, elle aussi, surtout de nous-même ; elle peut bien nous faire connaître indirectement la présence et la distance des choses, mais elle ne nous les représente jamais. Entendre un bruit, c'est sans doute souvent être porté à se représenter l'objet qui l'émet ; mais cette représentation ne peut s'effectuer que par l'action de l'imagination visuelle et tactile. Les sons ne s'ordonnent pas dans l'espace, comme les couleurs ; mais les sons se rangent dans le temps, remplissent [199] le temps et le déterminent. C'est par là que l'ouïe est un sens supérieur. Car, par la parole, et surtout par la musique, l'ouïe est en mesure de nous représenter non pas l'existence extérieure, mais les modifications mêmes de notre pensée et de notre sentiment, tout en soumettant cette représentation à l'unité d'une loi. En d'autres termes, les sensations de l'ouïe offrent au plus haut degré ce caractère que l'esprit s'y retrouve et s'y reconnaît. L'ouïe ne nous représente pas l'étendue ; ce que l'ouïe nous représente immédiatement, c'est la durée. On pourrait dire que l'ouïe est un sens représentatif subjectif, par lequel nous déterminons des parties du temps, de même que par le toucher et la vue nous déterminons des parties de l'espace. Dans les sens inférieurs il n'y a pas à proprement parler de perceptions ; les différentes odeurs et saveurs se distinguent les unes des autres par leur caractère agréable ou désagréable, non par leur place. Il n'y a donc pas à distinguer dans une odeur ou une saveur ce qu'elle est comme sensation de ce qu'elle est comme perception. Il en est tout autrement dans les perceptions de l'ouïe. Les sons donnent lieu à de véritables perceptions, c'est-à-dire à des représentations de grandeurs, suivant les façons différentes dont ils se prolongent ou se succèdent dans le temps. Les sons sont en effet simultanés ou successifs. Chaque son marque un moment du temps. Chaque son est un coup frappé qui coïncide ou non avec d'autres coups frappés. Suivant les différentes manières dont les sons simultanés ou successifs divisent le temps, nous éprouvons des impressions différentes ; le caractère même de ces sons change. Le sentiment qui résulte des différentes manières dont les sons remplissent le temps, c'est le sentiment du rythme. Ce sentiment, irréductible à autre chose que lui-même, suppose une perception du temps.

Les sons. — Si nous considérons les sons indépendamment de leur distribution dans le temps, leurs propriétés sont au nombre de trois : l'acuité, l'intensité et le timbre. Ce sont là des qualités sensibles, tandis qu'au contraire le rythme est un sentiment qui résulte d'une perception proprement dite, et qui suppose une activité de l'esprit, sinon consciente, du moins susceptible de le devenir. Le son se distingue du bruit en ce qu'il suppose une sensation nette et distincte. Les sons doivent pouvoir être identifiés à eux-mêmes. Un son qui cesse de se ressembler n'est plus le même son ; si ce changement se fait insensiblement, sans passage à des sons qui soient avec le premier dans des rapports simples, on n'a plus affaire à un son, mais à un bruit confus. Ce par quoi un son est lui-même, c'est son acuité ou sa hauteur. La hauteur se distingue de l'intensité en ce que celle-ci est susceptible d'être mesurée directement par la distance à laquelle le son est parvenu, tandis que la hauteur ne se prête pas à une mesure [200] de ce genre. Quant au timbre, c'est un caractère du son composé, que ce son doit aux sons qui le composent et qui sont avec lui dans des rapports simples. La perception du timbre est donc composée. Toutefois il nous est impossible de retrouver de nous-mêmes, et à moins d'y être invités, les composants dans le composé. Comme ce n'est pas par un acte distinct de l'esprit que nous composons l'idée de timbre, il n'est peut-être pas juste de l'appeler perception ; en percevant le timbre, nous ne mesurons rien. De même nous ne devons pas appeler perception le sentiment de l'intensité. L'intensité et le timbre sont des sensations immédiates, dans lesquelles nous ne pouvons remarquer de complexité qu'en nous servant de l'analyse extérieure. Il y a là quelque chose d'ultime pour la conscience.

La perception des sons. — Mais les sensations de son n'existeraient point telles que nous les connaissons si elles n'étaient liées à des perceptions véritables. Entendre un son n'est pas la même chose que lui attribuer une acuité ou une intensité déterminées. La véritable perception d'un son suppose que ce son est entendu avec d'autres ou après d'autres. La perception de l'acuité d'un son n'a lieu véritablement que lorsque ce son est rapporté par l'esprit à un ou plusieurs autres sons. Percevoir un son au point de vue de l'acuité, c'est le percevoir comme plus ou moins aigu qu'un autre. Quand nous apercevons une couleur, il n'est pas nécessaire que nous la rangions dans la

série des couleurs. Au contraire, la perception de l'acuité est une perception de degré. Tandis qu'il y a entre les couleurs une diversité absolue de qualité, nous introduisons immédiatement une idée de grandeur relative dans les sons qui nous affectent. Le rouge ne nous paraît pas du vert suraigu ; la perception des sons est, au contraire, comparative ; c'est une perception de rapports. Nous ne pouvons nous faire une idée de ce que serait la pure sensation de l'acuité d'un son. L'acuité des sons est véritablement perçue, et il est plus exact, au fond, de parler des perceptions de son que des sensations de son.

Mais ce caractère de perception apparaît plus encore dans le son si nous y considérons la durée qui lui est propre. Tout son coïncide dans son commencement avec certains phénomènes perçus, et dans sa terminaison avec certains autres. Or, le temps se détermine par des coïncidences ; l'instant est la coïncidence d'un certain nombre de phénomènes. Un son a donc une durée, qui est déterminable, mesurable. Nous ne concevons pas le son tout entier si nous faisons abstraction du temps qu'il dure ; il n'est pas instantané. Il n'y a aucun rapport entre le temps que dure une sensation d'odeur ou de saveur et la nature de cette sensation. Au contraire la durée est un élément intégrant de la perception d'un son. Pour que nous percevions cette durée, il faut [201] que nous remarquions une coïncidence avec des phénomènes extérieurs ou avec d'autres sons. De toutes les circonstances qui peuvent se présenter dans ces coïncidences résultent les impressions musicales. Les perceptions de l'ouïe s'achèvent dans les perceptions musicales, qui résultent des rapports que nous saisissons entre des sons simultanés et successifs considérés dans leur acuité et leur timbre, dans leur intensité et dans leur durée.

La perception du rythme. — La combinaison de la perception de la durée avec celle de l'intensité constitue la perception du rythme. Ici le caractère intellectuel de la perception acoustique se dessine plus nettement. La perception du rythme, c'est la perception de la division plus ou moins complexe du temps en parties égales par des sons successifs. Qu'un son soit produit avec une certaine intensité, et soit suivi d'un autre qui limite la durée du premier, ces deux sons successifs déterminent une division du temps. Si ces deux sons ont la même intensité, s'ils paraissent résulter d'une action également forte, le deuxième apparaîtra comme la reproduction du premier, en ce sens que le

deuxième déterminera l'attente d'un troisième son, placé à la même distance du deuxième dans le temps que le deuxième l'était du premier. Les sons de même intensité tendent à déterminer une certaine mesure du temps, parce qu'à l'intensité est liée une idée de force, c'est-à-dire de distance, de position. Il n'en est pas de même de l'acuité.

La mesure du temps. — Entre des sons d'intensité semblable, supposons intercalé un son d'intensité moindre : A a A ; la succession Aa tend à éveiller dans l'esprit l'idée de sa reproduction indéfinie. Nous avons dès lors dans l'oreille l'attente de deux divisions du temps. La perception du rythme existait déjà tout à l'heure ; elle devient ici le sentiment de la possibilité de mesurer le temps à la fois par deux unités différentes. Mais pour que le rythme soit vraiment intelligible, il faut que ces deux unités soient entre elles dans un rapport simple, c'est-à-dire que la plus petite apparaisse immédiatement comme une fraction de l'autre. Et la condition, pour que nous percevions la mesure du temps par des sons, c'est qu'il existe une proportion entre l'intensité des sons qui déterminent les divisions par des unités différentes, et les grandeurs de ces unités. Le son qui commande une division du temps par une grande unité devra être un son fort. Ainsi il y a dans le rythme une tendance à ce que les rapports des unités qui servent à la division du temps soient représentés par le rapport des intensités ; mais il y a là seulement une tendance. En effet, l'agrément du rythme résulte des attentes qui sont successivement déterminées dans l'esprit, et qui sont tantôt satisfaites et tantôt déçues.

[202]

La mélodie. — Indépendamment de ces divisions du temps par des unités enchevêtrées, la disposition des sons selon leur acuité, disposition d'où résulte la mélodie, permet de constituer des suites de sons qui forment des touts, si bien qu'il serait impossible à l'oreille de se reposer ailleurs que sur le dernier son de cette série de sons. Ces mélodies successives déterminent à leur tour des divisions du temps qui se surperposent aux divisions qui sont déterminées seulement par l'intensité respective des sons. Aux exigences du rythme se superposent celles de la mélodie. Aux attentes que provoque dans l'esprit la perception du rythme se superposent celles que provoque la mélodie. Il

arrive constamment que telle note, qui, si on la considérait en dehors de la suite mélodique à laquelle elle appartient, devrait être un temps faible, c'est-à-dire l'indice d'une division du temps par une unité très petite, doit être une note importante à laquelle convient une grande intensité. La contradiction qui existe entre ces deux exigences est un des éléments de la perception musicale. Elle provoque dans l'esprit une attente nouvelle à la place de celle qu'elle a déçue ; elle rend plus impérieuse la nécessité d'un accord final, c'est-à-dire d'une conciliation entre ces deux exigences contraires. C'est dans cette alternance des attentes et des déceptions que se trouve la cause principale de l'émotion musicale et du pouvoir qu'elle a de symboliser d'autres émotions, celles que provoquent dans l'esprit les événements de la vie réelle.

La tonalité. — Les sons successifs qui forment par leur ensemble une mélodie sont soumis, quant à leur acuité, à la loi suivante : ils doivent être tous entre eux dans certains rapports simples. Parmi ces sons, il en est un auquel tous les autres, considérés dans leur acuité, sont spontanément rapportés par l'esprit ; ce son est la base de la mélodie. Parmi les autres, certains sons apparaissent immédiatement comme identiques à lui, certains autres comme presque identiques à lui, d'autres comme étant dans des rapports plus ou moins étroits avec lui. Tous ces sons ensemble, dans leur rapport à un son fondamental, constituent la tonalité. Cette attraction, qu'ont les unes pour les autres les notes de la tonalité, résulte de ce que ces notes appartiennent presque toutes à deux accords. La succession de ces notes, dans l'ordre de l'acuité, constitue la gamme. La perception d'une mélodie résulte de ce que les notes en sont toutes rapportées à deux ou trois accords. Finalement la perception de la mélodie résulte de ce que les notes en sont rapportées à la note fondamentale, soit directement, soit par des notes intermédiaires. Cette perception est donc analogue à la perception du rythme, qui consiste elle aussi dans un ensemble de mesures plus ou moins directement faites par des unités différentes qui sont entre elles dans des rapports plus ou moins simples. [203] Ainsi nous entendons chaque note de la mélodie par rapport à d'autres qui constituent un accord, lequel est perçu, soit directement, soit par un autre. Les notes constitutives de cet accord ou de ces accords peuvent être exécutées en même temps que la note ou ne l'être pas. Dans le premier cas la mélodie est complètement exprimée, elle est accompa-

gnée d'harmonie ; dans le second cas, l'imagination auditive doit plus ou moins péniblement suppléer à l'absence de ces accords ; on a alors la mélodie pure, abstraite.

La modulation. — Le passage de la mélodie d'une tonalité à une autre est la modulation : la mélodie n'est plus perçue par rapport à la même tonique. La modulation est comme le passage d'un monde à un autre. Ce passage doit être préparé par l'harmonie. Certaines notes doivent être employées qui, tout en ayant un rapport avec celles qui les accompagnent, n'ont cependant de sens déterminé que par rapport à d'autres notes qui ne sont pas encore données, et qu'elles exigent impérieusement. C'est ce qui a lieu par l'introduction des accords imparfaits, qui n'ont de sens que par ceux qu'ils font attendre.

L'audition musicale. — Le travail de l'audition musicale consiste en grande partie dans cette analyse par laquelle l'esprit de l'auditeur décompose des ensembles de notes discordantes en différentes parties qu'il rapporte à différents accords. Une oreille peu habituée à une musique un peu savante entend les accords discordants comme discordants. L'audition musicale est un véritable travail ; c'est une perception qui suppose un exercice répété. De là aussi le caractère éminemment expressif de la musique. Ce qui détermine nos émotions, ce sont les différentes modifications de notre action. Être ému c'est être porté hors de soi. L'émotion résulte toujours de l'action et tend toujours à la déterminer. Or, la perception musicale se distingue des perceptions visuelles en ce que son objet n'est pas fixé. L'audition est un travail pour conserver la vie à des éléments de la pensée qui tendent à s'évanouir. La perception musicale est symbolique plus que toute autre parce qu'elle représente dans sa vérité notre vie intérieure, qui n'est qu'un perpétuel effort pour incorporer dans une forme nouvelle les éléments d'action qui s'écoulent en nous. Les perceptions musicales émeuvent l'âme par le sentiment qu'elles lui donnent de la possibilité de mettre en elle un ordre parfait. Au fond de la perception musicale il y a une mesure du temps, ou plutôt plusieurs mesures du temps qui doivent se rapporter à une seule. La perception musicale a donc pour effet de nous rendre conscients de l'écoulement régulier du temps, et de la possibilité de soumettre notre vie intérieure à une règle fixe.

Pensée et nature. — Dans la pensée, il y a lieu de considérer deux termes ; il y a la nature, avec son mouvement indéfini qui échappe [204] à toute détermination ; et, au-dessus de cette nature, et comme en constituant la vérité, il y a la détermination des pensées. La pensée pense toute chose comme mesurée ; la pensée est la mesureuse. L'audition de la musique nous donne conscience de ce pouvoir fondamental de la pensée. La musique, c'est de la pensée abstraite qui se réalise. Le plaisir de l'audition musicale consiste en ce que nous faisons tenir dans des formes déterminées ce qui échappe à toute détermination. L'harmonie représente la nature, la vie. Le rapport des notes éveille en nous des tendances, des besoins. Perpétuellement se trouvent dans la musique deux éléments, l'un abstrait, qui est la mesure, l'autre concret, qui est la mélodie ; la mélodie doit se plier à l'autorité de la mesure ; c'est cette lutte qui fait naître en nous l'émotion musicale.

Le sentiment du beau. — Dans tous les arts se rencontre cette opposition d'une forme mathématique et d'une matière sensible. Mais, dans la musique, la forme a besoin d'être créée à chaque instant par l'esprit ; car la forme musicale se rapporte au temps, non à l'espace. Ce qui dans l'âme n'est que tendance, pur sentiment, ce qui n'a pas d'existence formelle, est du domaine du son. Et d'un autre côté les sons se montrent profondément aptes à soutenir des rapports intelligibles. Le sentiment du beau n'est que le sentiment de l'activité que l'esprit trouve le moyen d'exercer dans les sensations. Lorsque l'esprit remarque l'affinité de sa nature intelligente avec la nature sensible qu'il reconnaît au fond de lui-même, il éprouve un sentiment d'harmonie qui l'arrache à lui-même, qui lui montre que sa propre nature ressemble à la nature des choses, qu'il y a dans les choses mêmes quelque chose d'analogue à lui-même ; et cette pensée est le fond même de l'émotion esthétique. Par ce côté les sensations de l'ouïe ont rapport à la vie supérieure de l'esprit. La possibilité de mesurer le temps par des sons fait de l'ouïe un sens représentatif, où la fonction de l'intelligence s'exerce à l'occasion du sentiment. On peut même dire que l'ouïe est supérieure à la vue et au toucher par le caractère spirituel de ce qui est ici mesuré, représenté ; les sons sont le plus parfait symbole de la pensée. Mais il faut dire aussi que l'ouïe n'aurait pas ce caractère élevé sans le concours des sens représentatifs qui sont

la vue et le toucher. Encore une fois notre vie intérieure ne peut se suffire à elle-même ; il faut qu'elle cherche son être hors d'elle-même, et qu'elle s'appuie à l'univers avant de réfléchir sur sa propre existence et de se la représenter.

La vue. — Quelles sont les sensations et les perceptions que nous devons à la vue ? D'abord la vue est le sens de l'étendue ; c'est elle qui nous la fait connaître le plus complètement. Par le toucher, nous ne connaissons que la partie de l'étendue immédiatement voisine ; [205] la vue au contraire porte à l'infini. Mais, de ce que la vue semble nous faire connaître immédiatement l'étendue, il ne faut pas conclure que l'étendue soit sensible aux yeux comme l'est la couleur ; et c'est ici qu'il faut distinguer sensation et perception, et, bien plus, intuition et perception. Cette connaissance de l'étendue par la vue ne saurait être immédiate ; elle suppose un jugement de l'esprit. Par le toucher l'étendue ne nous est connue que partiellement, mais elle est connue du moins tout entière, avec trois dimensions. L'étendue visuelle n'a que deux dimensions. Comment en effet apercevoir directement par la vue la profondeur, c'est-à-dire la distance ? II est clair que lorsqu'un objet que nous voyons nous semble éloigné, c'est là un jugement qui ne peut se rapporter qu'au toucher, et qui exprime que certaines sensations du toucher pourraient être obtenues sous la condition d'un certain mouvement. C'est, en tout cas, prévoir, d'après un certain aspect des choses, les changements qui se produiront pour le toucher, l'ouïe, l'odorat, le goût, et pour la vue elle-même, si je mets mon corps en mouvement dans une certaine direction. En elles-mêmes ces couleurs et ces formes que je vois signifient seulement une juxtaposition de couleurs et une variété de lignes qu'un peintre pourrait représenter exactement sur un plan. La profondeur de l'étendue visuelle suppose que j'ai appris à interpréter ces formes comme des signes d'une distance à parcourir, et des sensations que j'éprouverai si je la parcours. Nous devons apprendre à voir, et apprendre par le mouvement.

L'étendue visuelle. — Mais l'étendue, même à deux dimensions, est-elle vraiment l'objet d'une perception immédiate ? Est-elle connue soit par un sentiment propre à la vue, soit par une intuition ? Ne sup-

pose-t-elle, pour être saisie, aucune action de l'esprit ? Peut-elle être immédiatement sentie ? Il est facile de comprendre que non. Sans doute nous ne pouvons ouvrir les yeux sans apercevoir une certaine étendue ; en ce sens on peut dire que la perception de l'étendue est primitive et naturelle. Mais cette perception n'est pas naturelle en ce sens qu'elle ne supposerait, de la part de l'esprit, que l'abandon de lui-même à la sensation, sans aucune action. Comment en effet pourrions-nous percevoir une étendue en surface sans l'avoir parcourue dans l'ensemble de ses dimensions ? La surface n'est rien sans le volume, et c'est parce que nous nous représentons que les objets sont à une certaine distance de nous que nous arrivons à dire que nous les percevons comme une surface diversement colorée. Mais considérons cette connaissance même de la surface. La surface ne saurait être conçue que comme un ensemble de possibilités de mouvements, c'est-à-dire comme un système de dimensions que ces mouvements décriraient. Qu'est-ce qu'une étendue en surface, sinon un système de rapports [206] de position entre les points de cette surface ? Mais alors, comment ces positions pourraient-elles être déterminées autrement que par des mouvements au moyen desquels seraient réalisées les lignes idéales qui réunissent ces points ? Les distances sur la surface sont encore des distances, qu'il faut avoir parcourues, de façon à se représenter ensuite qu'on pourrait les parcourir.

Sensation et perception. — A supposer que tous les points de l'objet extérieur produisent immédiatement une impression dans l'organe de la vue, l'ensemble de ces impressions ne saurait constituer l'image de la surface de l'objet. En effet, quelques différences qu'il y ait entre ces impressions, ces différences ne sauraient en elles-mêmes contenir la représentation des rapports de lieu où sont entre eux les points d'où elles proviennent. Des différences de sensations ne sont que des différences d'intensité ou de qualité, nullement des différences de longueur. La longueur est déterminée par un mouvement qui substitue une qualité à une autre et à une autre, successivement et dans un certain ordre, pour un même point sensible de l'organe. La longueur, la largeur, comme toute dimension, sont des lois selon lesquelles des sensations sont substituées à d'autres par le moyen d'un mouvement de nous. Il faut donc bien, pour que nous nous représentions des surfaces par la vue, que nous en réalisions et les contours et les dimen-

sions intérieures. Une forme n'a de sens que tracée par un mouvement. L'enfant n'a d'abord aucune notion de la forme des choses ; il doit apprendre à parcourir les objets du regard. On dira qu'au moment même où il ouvre les yeux pour la première fois, il faut bien qu'il ait quelque représentation de l'étendue. C'est qu'à ce moment-là même il commence à mouvoir ses yeux. A l'indétermination de leurs mouvements correspond l'indétermination des formes qu'il aperçoit. La perception de la forme superficielle est naturelle à la vue ; mais la forme superficielle n'est pas sentie, elle est perçue. L'étendue est un système de rapports abstraits. Comment des rapports abstraits pourraient-ils être sentis ? La couleur et ses espèces sont les seules perceptions naturelles, c'est-à-dire les seules sensations proprement dites, de la vue. Encore ne pouvons-nous savoir quelle apparence auraient les couleurs, ce qu'elles seraient pour l'esprit, si elles étaient sans relation aucune avec nos mouvements, si elles ne signifiaient pas autre chose qu'elles, si elles n'étaient pas prises dans un système où nous savons nous reconnaître et nous diriger.

Les images rétiniennes. — La perception visuelle prend les couleurs et les formes comme des signes et s'efforce de déterminer d'après ces signes les formes réelles des choses ainsi que leurs distances par rapport à nous. Ces déterminations ont lieu par l'effet d'une véritable construction. [207] C'est pourquoi il ne faut pas confondre les images qui se dessinent sur le fond de l'œil avec les images que nous percevons. Les premières n'existent que pour celui qui les regarderait du dehors ; tout ce qu'elles font, c'est de provoquer des mouvements par lesquels nous cherchons à mesurer les grandeurs réelles extérieures auxquelles ces images correspondent. Au reste ces images qui sont dessinées sur le fond de l'œil représentent les objets renversés ; c'est la preuve que ces images ne nous sont pas connues. Les perceptions de la vue se font par des mouvements de nos yeux, et n'ont de sens que par les mouvements de nos mains et de notre corps. Ce que nous voyons c'est l'image que dessinent ces mouvements. Nous ne voyons les objets par rapport au haut et au bas, qu'autant que les images visuelles nous permettent de régler le mouvement des mains vers le haut et vers le bas. Cela n'a donc point de sens de dire que nous voyons d'abord les objets renversés. Nous n'avons pas à les redresser.

La vision simple. — Le problème de la vision simple est aussi de nature à faire comprendre que ce que nous voyons des choses est seulement ce qui a une signification par rapport au toucher et à nos mouvements possibles. Nous voyons les objets doubles parce que nous avons deux yeux ; mais nous ne faisons pas attention à ces images doubles, si ce n'est pour en tirer des connaissances concernant la distance ou le relief de l'objet unique que nous percevons par leur moyen. Jamais les deux images d'un objet ne sont à la rigueur fondues en une seule ; et cela ne se peut point, car ces deux images ne sont pas identiques ; mais ce que nous remarquons seulement ici, c'est que l'effort pour faire converger les yeux, et en même temps l'écart plus ou moins grand qui subsiste toujours entre les deux images, sont des signes de la distance en profondeur ; et nous en tirons des règles pour saisir les objets avec les mains. Au reste on pourrait bien se demander pourquoi les objets ne nous paraissent pas doubles aussi pour le toucher, puisque nous pouvons toucher en même temps un même objet avec les deux mains. Rien ne fait mieux comprendre que l'unité de l'objet n'est pas donnée dans les apparences, mais construite, de façon que les apparences multiples n'ont de sens que par l'unité de l'objet. Nous ne cessons donc d'interpréter, et nous ne savons pas ce que serait la pure apparence des choses sans cette interprétation. Nous ne trouvons pas plus une intuition pure de l'étendue qu'une sensation pure. C'est parce que nous affirmons l'unité de l'objet que nous remarquons ensuite les images doubles. Cette première apparence que nous cherchons n'est qu'une abstraction par rapport à la perception achevée. Encore une fois c'est le degré supérieur qui fait que l'inférieur est quelque chose pour la pensée.

[208]

Les perceptions du toucher. — C'est par le toucher que nous percevons l'étendue complètement, c'est-à-dire sous ses trois dimensions. La perception de la profondeur est liée à celle de la résistance ; le corps réel, par opposition au corps géométrique, c'est le corps qui résiste. Cette même perception de la résistance, sous une forme plus complexe, est la perception de la consistance et du poids. Mais ces perceptions ne sont pas primitives, et la perception de résistance ne

l'est pas non plus. Même le fait d'éprouver une sensation de pression liée à la cessation de l'action musculaire ne suffit pas à engendrer l'idée de la chose extérieure qui résiste. C'est parce que nous concevons la chose qui résiste que nous percevons la résistance de cette chose. C'est l'idée d'objet qui produit en nous la perception de résistance. Même les sensations du toucher double, résultant d'un mouvement de la main qui cherche à réunir ses parties à travers l'objet, ne suffiraient point à nous révéler l'existence de l'objet qui résiste. Il faut que nous concevions quelque chose au-delà de ce que nous touchons. La perception d'une surface résistante n'a de sens que par la conception d'une dimension intérieure à l'objet, et qui ne correspond point à des sensations actuelles. Mais la perception même de la surface ne s'explique pas non plus par des contacts multiples, ni par un mouvement du toucher qui la parcourt. Nous devons concevoir que les dimensions que nous ne mesurons pas existent, sont actuellement déterminées, quoique des sensations actuelles n'y correspondent pas. La surface même n'est pas perçue ; elle est conçue.

Le toucher moteur. — Si nous examinons donc les sens en eux-mêmes et le rôle de chacun d'eux dans la perception, nous voyons que le toucher est le plus important. Le toucher est le sens philosophique, c'est-à-dire le sens de la réalité. C'est par ce sens que nous avons la perception du mouvement sous sa forme générale, et la perception du mouvement moteur. Mais il est particulièrement important de distinguer le toucher qui ne déplace pas l'objet et le toucher qui le meut. C'est seulement en tant que nous déplaçons l'objet, ou que nous cherchons à le déplacer, que nous pouvons arriver à l'idée que l'objet existe par lui-même. Par l'exercice du seul toucher, nous pourrions arriver à une connaissance parfaite de la réalité extérieure en tant que telle, à la condition toutefois d'avoir une intelligence capable de concevoir l'unité de l'objet ; car il n'y a aucun moyen sensible de représenter l'unité que nous attribuons aux objets. En somme, c'est un postulat de la raison que celui d'une existence réelle objective comme unité distincte. Seulement ce postulat est vérifié par le toucher simple, par le toucher double, et surtout par l'action qui consiste à déplacer les objets, ou action motrice. Ajoutons que les autres sens viennent [209] confirmer la croyance que nous avons que les objets persistent comme unités particulières. Ainsi la diversité des sensations par lesquelles je

saisis un objet sous plusieurs aspects différents contribue puissamment à déterminer en moi l'idée de l'unité des objets, mais ne suffirait pas à la créer.

La mesure de l'étendue. — Dans la mesure même de l'étendue, il y a à distinguer deux moments. D'abord la mesure de l'espace d'après l'identité des mouvements qui le parcourent, mesure relative et inexacte. Encore faudrait-il distinguer ici du simple mouvement, tout à fait indéterminé, le mouvement rythmé d'où sort le temps mesurable, et le mouvement uniforme d'où sort l'étendue mesurable. Mais ces déterminations ne sont possibles que par la mesure absolue de l'espace, qui suppose le transport d'un objet. C'est seulement par la superposition des objets que peut se faire la mesure réelle de l'étendue. Or, sans cette mesure réelle, nous ne pouvons concevoir l'étendue véritable. Nous ne pouvons apprendre que l'étendue existe en dehors de nous, en ce sens qu'un ordre fixe de nos sensations futures est constitué indépendamment de notre volonté, qu'à la condition de transporter par notre action une unité réelle que nous jugeons fixe sur les corps étendus. L'étendue réelle, c'est celle dans laquelle nous concevons que les corps sont placés et se délimitent les uns les autres. La connaissance de l'étendue objective suppose donc toujours une mesure objective. La réalité d'un point de l'étendue consiste en ce qu'il est capable d'affecter tous nos sens d'une façon harmonique, c'est-à-dire en ce que les variations qui se produisent dans les sensations d'un de nos sens devront retentir dans celles des autres ; et ces variations devront être liées à celles de notre action. Mais comment déterminer le rapport de notre action avec les variations de nos sensations, sinon par l'acte au moyen duquel nous transportons un certain nombre de fois, sur les objets dont nous voulons déterminer les dimensions, un autre objet dont nous supposons que les dimensions sont fixes ? Connaître l'étendue comme un ordre fixe d'après lequel nos sensations sont déterminées, c'est l'avoir mesurée ; l'unité de mesure, c'est un corps.

L'ordre fixe. — Cette mesure absolue de l'étendue ne se fait jamais que par une pétition de principe. La connaissance *a posteriori* de la fixité des dimensions de l'étendue suppose l'affirmation *a priori* de

quelque chose de fixe dans les êtres qui la déterminent. Nous ne pouvons connaître l'ordre externe que par l'interne, et réciproquement ; nous ne pouvons connaître l'ordre fixe dans les choses étendues que par la supposition d'un ordre fixe interne. Concevoir qu'il y a dans les corps un ordre fixe, c'est concevoir qu'il y a pour eux une raison de leur nature indépendamment de leurs relations avec le reste des corps.

[210]

Enfin, à quelle condition pouvons-nous croire que nous mesurons l'étendue réelle par le transport d'un corps sur les autres ? A condition que nous ayons le sentiment de notre action sur quelque chose d'extérieur à nous. Transporter un corps, cela suppose que l'on conçoit entre son corps et celui qu'on transporte une solidarité, que l'on constitue entre son corps et ce corps une réciprocité d'action. Donc, pour que nous percevions, en la mesurant, l'étendue réelle, il faut que, dans l'acte du transport, nous ayons le sentiment du pouvoir que nous avons de faire une seule action de deux actions qui par elles-mêmes sont extérieures l'une à l'autre : celle de notre corps et celle d'un corps extérieur. Ce qu'on appelle le sentiment de la résistance n'est pas autre chose que le sentiment de la possibilité qui existe pour nous de réunir, sous la condition d'un effort, le mouvement de notre corps au mouvement d'un autre. Ce sentiment suppose la connaissance en nous de l'idée de l'action et de la réaction, c'est-à-dire de cette loi fondamentale de l'être, qui veut qu'il ne soit que sous la condition de rencontrer en dehors de lui une prise à son action, une résistance à son action. La condition de la perception est une réciprocité entre le sentant et le senti.

Le toucher et la vue. — Le toucher, sens de la réalité, fait l'éducation des autres sens, particulièrement de la vue, qui est véritablement le sens de l'extériorité. En effet, par le toucher, nous ne sommes induits à nous représenter les corps qu'en tant qu'ils nous touchent ou peuvent nous toucher. Par la vue, la distance est supprimée pour ainsi dire ; nous saisissons les objets à des distances indéfinies et en quantités innombrables. Par la vue nous arrivons à nous représenter les rapports de position de corps que nous n'avons jamais touchés et que nous ne toucherons jamais. La vue affranchit notre prise de possession de la réalité et nous la fait étendre indéfiniment, surtout lorsqu'elle est

aidée des instruments qui augmentent sa puissance. Mais, pour que la vue nous fasse connaître tout cela, il faut que les images qu'elle nous présente provoquent dans notre esprit les images de corps solides susceptibles d'être touchés, et par le moyen desquelles nous nous expliquons les images présentes, les déterminons en grandeur et en distance, leur donnons un sens. Comment se fait cette liaison, et en quoi consiste la perception visuelle ? La condition d'une telle perception c'est que nous concevions l'objet comme quelque chose de réel et d'un. C'est donc ici encore une action de l'entendement qui est la condition de la perception. Cette conception n'est nullement fournie, non plus que dans les opérations du toucher, par la sensation ou l'ensemble des sensations représentatives. Même ici les sensations nous présentent deux objets puisque nous avons deux yeux. Les deux images ne sont nullement identiques, du moins pour les objets assez rapprochés. Comment passons-nous de ces [211] deux images distinctes à la représentation d'une image unique ? Nous franchissons ce passage, guidés par cette idée préconçue que la diversité du monde extérieur doit s'expliquer par l'unité. L'hypothèse qu'il n'y a qu'un objet s'impose à notre esprit avec une telle force que nous cessons de voir deux images. Il faut dire aussi que nous sentons que la différence entre les deux images n'est pas constante si la distance où nous sommes de l'objet varie. L'idée d'unité de l'objet se trouve d'ailleurs vérifiée par le toucher, qui seul peut donner aux perceptions de la vue une base absolument solide.

Grandeur et distance. — Une fois l'objet conçu et saisi dans son unité, il devient possible à la vue de reconnaître sa grandeur. La grandeur absolue d'un objet est la grandeur que lui reconnaît le toucher. Lorsque je connais la grandeur absolue d'un objet, par cela même j'ai le moyen de juger de la distance à laquelle il se trouve, et de sa position. Quand on connaît la distance, on peut conclure la grandeur absolue, mais c'est l'inverse que l'on fait le plus souvent. Si l'on est ignorant à la fois de la grandeur et de la distance de l'objet, on ne porte plus que des jugements très incertains. Notre jugement n'a plus d'autre base que le nombre des objets qui s'interposent entre nous et l'objet en question. Toutefois, lorsque l'objet est situé à une petite distance de moi, j'ai d'autres moyens d'apprécier cette distance. Plus les deux images paraissent différentes, plus l'objet paraît rapproché. Plus

l'objet est rapproché, plus il faut d'effort pour opérer la convergence des yeux. Notons enfin l'effort d'accommodation. Ces moyens nous font défaut au-delà de quelques mètres. Alors nous sommes réduits à juger de la distance des objets par la connaissance de leur grandeur absolue comparée à leur grandeur apparente, ou bien d'après les objets qui les entourent, ou qui s'interposent entre eux et nous. A la perception de la distance se lie celle du relief, dont nous jugeons d'après les ombres, et surtout d'après la reconnaissance de l'objet. Si je considère des lignes planes qui forment le dessin d'un tronc de pyramide vu par le dessus, je fais apparaître à volonté le relief ou le creux d'après la conception que je forme du volume que représentent ces lignes.

Les perceptions des autres sens nous permettent de compléter celles de la vue et du tact ; nous arrivons à interpréter les sons et même les odeurs de façon qu'ils deviennent les signes de la présence de tel ou tel objet, situé à telle distance ou dans telle direction. En somme c'est l'habitude qui est le grand agent de perfectionnement de la perception.

Perception des qualités. — Ainsi, si nous considérons l'ensemble de notre sensibilité représentative, si nous rapprochons les unes des autres les sensations qui nous viennent des différents sens, nous remarquons que, si notre sensibilité est diverse dans ce qu'on pourrait appeler sa [212] matière, si toute sensation est différente de toute autre, un rapport est néanmoins établi entre toutes ces espèces de sensations par l'action qu'elles provoquent de notre part, et au moyen de laquelle nous cherchons à déterminer les qualités auxquelles elles correspondent. Les sensations proprement dites des différents sens ne sont que des modifications de nous-mêmes. En réagissant contre elles, nous saisissons les qualités de l'objet auquel elles correspondent, et, dans cette réaction, nous déterminons d'autres qualités des objets auxquels les premières se rapportent, que les premières viennent en quelque sorte colorer pour les faire ressortir. C'est dans cet acte par lequel nous passons des sensations proprement dites aux qualités des choses que consiste la perception. Il y a une infinité de sensations, il n'y a qu'une perception. Percevoir, c'est toujours déterminer ce qui, en dehors de nous, correspond à la sensation, c'est-à-dire une qualité d'un objet. Cette détermination ne peut se faire que par l'exercice d'une action au moyen de laquelle nous cherchons à circonscrire dans

un certain lieu les conditions de la sensation éprouvée. Connaître les choses c'est leur assigner des places. L'étendue est la représentation de notre action sur les sensations. De cet examen des perceptions de nos sens et de leur rapport aux sensations nous pouvons déjà tirer des conclusions concernant les deux premiers moments de la représentation, qui sont la sensation et l'intuition, et comprendre que ces deux moments n'existent que par le troisième, c'est-à-dire par la perception achevée. Ce qui reviendra à juger deux doctrines opposées, l'une qui tend toujours à réduire la perception à la sensation, l'autre qui, au contraire, maintient que l'étendue vient de nous et la considère comme innée, ce qui revient à la doctrine de Kant, d'après laquelle l'étendue est une forme de la sensibilité, forme alors purement subjective, sans vérité.

Sensation et intuition. — Considérons d'abord la sensation. La sensation ne saurait être saisie en elle-même. Comme nous verrons que l'intuition n'existe jamais sans la perception, de même la sensation n'existe jamais sans l'intuition. Toutes les fois que nous croyons simplement sentir, en réalité nous rattachons ce que nous sentons à quelque chose d'étendu. Savoir qu'on sent, c'est chercher à déterminer, à circonscrire la sensation, ce qui ne peut être fait que par un mouvement de l'esprit par lequel se trouve déterminée l'intuition. Ce n'est donc point la sensation qui se révèle d'elle-même à l'esprit. C'est par autre chose que la sensation que nous connaissons la sensation, car elle ne saurait réfléchir sur elle-même (Bossuet). Pour saisir la sensation, il faut que nous la cherchions dans ce en quoi elle s'est d'abord associée, c'est-à-dire dans la représentation dont elle a été l'occasion. Nous n'avons qu'un moyen pour atteindre la sensation dans ce tout où elle s'est absorbée, [213] c'est d'y appliquer la pensée, et de nous demander quelle est la condition pour que l'intuition existe. Nous ne pouvons connaître la sensation qu'en remarquant que, dans ce qui nous paraissait simple, il y a lieu de distinguer deux éléments, l'un passif, l'autre actif, et que le premier seul peut avec raison être appelé primitif, si par primitif nous entendons ce qui, dans la pensée, existerait antérieurement à son action.

Sensation et sentiment. — En somme, la sensation n'est pas donnée dans la conscience. Ce que nous croyons saisir comme sensation, c'est un composé de la sensation primitive et de deux choses distinctes : d'une part la représentation, par laquelle elle est immédiatement rapportée au-dehors, de l'autre le sentiment, par lequel elle prend dans la pensée une couleur propre, un caractère. Toute sensation, en effet, au moment même où nous l'éprouvons, modifie le sentiment fondamental que nous avons de notre être, lequel sentiment détermine notre activité et en même temps résulte des différentes vicissitudes par lesquelles passe notre activité. Jamais une sensation particulière ne se produit en nous sans modifier ce sentiment général et sans être modifiée par lui. La sensation n'existe pas plus à part de ce sentiment dans lequel elle tend à se fondre, qu'elle n'existe à part de la représentation par laquelle elle tend à s'expliquer. Considérée comme représentative, la sensation est une condition abstraite de la perception. Considérée comme affective, la sensation est une abstraction du sentiment.

La pure sensation. — La véritable sensation, la sensation en soi, n'est ni représentative ni affective. Elle ne se confond ni avec la représentation qu'elle détermine, ni avec le sentiment général où elle se mêle. Représentative, elle serait étendue ; affective, elle aurait une durée. Dans les deux cas elle serait considérée, non point en elle-même, mais dans l'activité qui en prend possession. La sensation en elle-même est en dehors de l'étendue et du temps ; elle est une pure conception de l'esprit, conception nécessaire par laquelle nous exprimons que la pensée ne fait pas la vérité par une action absolue qui n'aurait aucune condition en dehors d'elle-même. Quand nous disons que nous sentons, nous disons que ce que nous nous représentons, ou ce que nous éprouvons d'agréable ou de pénible, ne saurait s'expliquer comme le produit absolu de l'esprit en nous ; que sentir c'est toujours sentir quelque chose d'extérieur à qui le sent, qui existait indépendamment de la réaction par laquelle la pensée s'en est rendue maîtresse. L'idée de la sensation n'est donc pas autre chose que celle du contenu nécessaire de la connaissance. Éprouver un plaisir ou une peine, cela suppose que l'activité de l'esprit se trouve plus ou moins favorisée par les circonstances, et, par suite, que les circonstances sont données indépendamment de cette activité. La pure activité, par la-

quelle se trouve ramenée à l'unité la [214] multiplicité de l'être, ne se conçoit pas sans cette multiplicité donnée indépendamment de l'activité même. Au fond de la sensation il y a l'idée d'une pure passivité, d'une multiplicité, d'une diversité sans laquelle l'action de la pensée ne se conçoit pas. Il n'y a pas, dans la conscience, de pure sensation. En effet, tout ce qui peut tomber sous la conscience est en quelque manière un produit de l'activité. Il serait contradictoire que nous ayons conscience de ce qui n'est point action. L'idée de la sensation n'est autre chose que l'idée que, dans nos représentations comme dans nos sentiments agréables ou pénibles, tout ne nous paraît pas venir de nous, c'est-à-dire de l'activité de l'esprit ; c'est l'idée que cette activité suppose, pour s'exercer, un élément passif. Mais cet élément n'est jamais saisi autrement que comme une nécessité de l'explication de la pensée. La sensation n'est saisie que par la réflexion. Là se trouve le paralogisme de toute théorie sensualiste de la connaissance.

L'idée de la sensation. — Nous ne pouvons déterminer la sensation que par des attributs négatifs ; nous ne pouvons dire que ce qu'elle n'est pas. A vrai dire, la pure impression est conçue et non pas sentie. Ce qu'arrive à nous faire connaître la science, c'est que tout être doit exprimer à chaque instant les autres êtres. Tout être est multiplicité, et, dans cette multiplicité, la multiplicité extérieure doit s'exprimer ; celle-ci doit marquer sa présence dans celle-là. Quand nous avons acquis cette notion, par la connaissance scientifique et par la réflexion, il nous semble que ce qui est l'effet dernier de la connaissance, à savoir qu'elle exprime le rapport d'un être avec les autres, en est en réalité le commencement ; mais c'est là une illusion. Cette idée du temps, par laquelle nous nous représentons l'antériorité de la sensation par rapport à la connaissance, est une construction de l'esprit.

L'intuition de l'étendue. — On comprend alors qu'on ne peut pas non plus considérer cette intuition de l'étendue, dans laquelle la sensation nous est présentée, comme n'exprimant qu'une disposition de notre nature, une manière propre à nous de nous représenter les êtres, en un mot une forme subjective. Et Kant n'a pu s'en tenir là, puisque les propriétés de l'espace sont pour lui le fondement d'une géométrie qui a une valeur objective. L'étendue n'est pas une donnée de notre

connaissance ; pour mieux dire, elle n'est pas seulement cela ; elle signifie la vérité des choses ; elle est construite par la pensée selon les lois universelles de la pensée. Et c'est à quoi conduit l'idée même de la sensation. L'étude de la sensation nous montre en elle la passivité et la multiplicité nécessairement impliquées dans toute pensée. Une pensée, quelle qu'elle soit, peut être considérée sous deux aspects différents. Elle a une matière ; ce contenu est essentiellement contingent ; on peut le concevoir de toutes les façons possibles ; il faut simplement qu'il soit. Le contenu de [215] la pensée est donc absolue multiplicité. Mais, d'autre part, le contenant, ce qui est affirmé du contenu, est toujours la même chose, à savoir que le contenu ne fait qu'un avec tout ce qui est. Qu'est-ce, autrement dit, qu'affirmer l'être de cette multiplicité ? C'est penser la réaction universelle de tout ce qui est sur tout ce qui est. On ne penserait pas si on ne jugeait que le monde est une multiplicité absolue, qu'il y a une diversité indéfinie de manières d'être. Mais la pensée ne se borne pas à affirmer l'existence d'une multiplicité de manières d'être. Elle affirme que ces manières d'être constituent un seul tout, c'est-à-dire que chaque élément exprime tous les autres, autrement dit qu'il est en rapport d'action et de réaction avec tous les autres. L'être ne consiste pas dans une pure abstraction, mais dans le fait que chaque partie du tout réagit sur le tout. La pensée est une action qui a toujours pour objet une action. L'objet de la pensée c'est l'universelle action et réaction. Ce que l'idée de la sensation exprime, c'est la nécessité de cet élément de la pensée. Penser une table ce n'est pas la créer ; c'est penser que la table existe, c'est-à-dire que la pensée résulte de l'action de l'objet actuel de la pensée, qui est une table. Or, ce qu'exprime l'intuition de l'étendue, ce sans quoi elle ne serait pas ce qu'elle est, c'est cette universelle réaction de tout sur tout. L'intuition est ce qui donne une signification à la sensation ; mais c'est l'unité réelle, objective, de l'être, qui soutient l'intuition. L'étendue est subjectivement la représentation de cette liaison entre nos sensations, pour chacun de nos sens et d'un sens à l'autre, qui nous permet de prévoir l'effet de nos mouvements, c'est-à-dire les variations de ces sensations en rapport avec les variations du sentiment de l'action musculaire. L'étendue est, en d'autres termes, la représentation de notre action sur nos sensations. Mais l'étendue signifie aussi quelque chose d'objectif ; elle nous représente la correspondance universelle des modifications qui se produisent dans les différents êtres, et la nécessité que ce qui change dans l'un représente ce qui change dans les

autres. C'est parce que l'étendue signifie cela qu'elle signifie aussi notre rapport avec tous les autres êtres. Une étendue qui serait seulement la forme de notre sensibilité individuelle ne serait pas véritablement une étendue.

L'objet. — Par une sensation nous ne pouvons jamais saisir qu'un état de nous-mêmes, que quelque chose de moins qu'un fait. Pour que l'on aperçoive quelque chose comme existant véritablement, il faut qu'il y ait dans l'esprit la volonté de sortir de soi. Toute perception de quelque chose d'extérieur suppose une action par laquelle l'esprit projette au-dehors ce qu'il a senti, se le représente, se représente qu'il pourrait le sentir encore. Ce n'est pas seulement l'unité des différentes espèces de sensations qui doit être saisie dans la perception, c'est le rapport de [216] l'objet avec nous, le fait qu'il se trouve dans certaines conditions exactement déterminées qui, lorsqu'elles varient, modifient l'impression qu'il fait sur nous. Il faut que nous nous représentions le rapport où sont les différentes qualités entre elles, la manière dont elles doivent varier les unes en dépendance des autres. L'unité d'un objet ne consiste pas dans une somme de qualités ; il y a dans l'objet, et c'est ce que nous pensons sous le nom d'objet, un pouvoir de produire en nous des sensations. L'unité d'un objet consiste en ce que, si sa couleur se modifie, il faut que cette modification se traduise par des modifications des autres qualités de l'objet. Elle consiste en ce que c'est la même chose qui s'exprime dans les différentes qualités. Comment le savoir, si nous ne savons pas que ces qualités sont liées entre elles, si nous ne nous représentons pas en elles quelque chose qui n'est pas elles et qui se retrouve dans toutes ? Ce quelque chose ne peut être une qualité sensible. Cette unité, qui doit pouvoir tomber sous nos sens, ne peut être que l'étendue. Les différentes qualités de l'objet sont liées les unes aux autres, quoiqu'il n'y ait entre elles aucun rapport, parce qu'elles sont attachées aux mêmes points de l'étendue. Un point de l'étendue doit avoir le pouvoir de produire en nous des sensations de nos différents sens. Entre toutes ces qualités il doit exister un ordre fixe et déterminable par lequel nous pouvons nous représenter exactement les modifications, qui surviennent dans ces qualités, comme liées entre elles non seulement dans chaque qualité, mais d'une qualité à l'autre.

La sensation et l'étendue. — A vrai dire, c'est seulement lorsque nous nous représentons cet ordre comme ayant son fondement en dehors de nous, que nous atteignons vraiment les qualités des choses. Tant que nous nous bornons à sentir sans nous représenter un ordre fixe de ce que nous sentons, nous ne saisissons ni objets, ni qualités ; nous sommes simplement passifs et enfermés en nous-mêmes. La perception n'a lieu qu'au moment où nous ne croyons plus sentir, mais saisir les qualités d'un objet extérieur à nous. Mais qu'est-ce que cela, sinon percevoir que toutes les qualités saisies en cet objet sont liées entre elles, sont liées à cet objet ? Et comment percevoir cela sans se représenter que ces qualités différentes se rapportent toutes à la même étendue, si bien que ce qui se modifie dans l'une d'elles doit retentir dans les autres ? C'est la même chose de saisir une qualité et de la saisir comme extérieure, et en même temps comme étant en liaison déterminée avec d'autres, c'est-à-dire de l'apercevoir dans un corps étendu. C'est dans l'acte de nous représenter l'étendue que consiste l'acte de saisir des qualités. Avant cet acte, nous ne faisons que sentir.

Sensations et qualités. — Ainsi une qualité suppose un objet, c'est-à-dire d'autres qualités par lesquelles l'objet en question puisse affecter [217] nos autres sens. Avant que nous nous représentions l'objet, il n'y a en nous que des sensations. Une simple intuition d'une couleur étendue, sans aucun rapport à un objet réel, n'est pas concevable ; la pure apparence n'apparaît jamais comme telle ; il n'y a d'apparence que par rapport à un objet. Pour que nous saisissions une qualité comme la couleur, il faut que nous voyions en elle quelque chose qui, subsistant indépendamment de nous, détermine en nous la sensation de couleur. Mais si ce principe extérieur existe dans l'objet, il est clair que cet objet devra pouvoir se manifester aussi à nos autres sens. Nous devons pouvoir éprouver d'autres sensations qui, elles aussi, nous conduiront à la supposition d'une cause extérieure qui les produise. Entre cette cause et celle de la première sensation, il devra exister un rapport. Si l'une se modifie, les autres aussi devront se modifier. Nous ne pouvons concevoir une qualité dans cet objet qu'à la condition de concevoir la possibilité d'autres qualités. Se borner à sentir une odeur, ce n'est pas saisir la qualité odeur ; saisir la qualité odeur, c'est la saisir comme liée à d'autres qualités, ce qui est déterminer un lieu de l'étendue.

Quantité et qualité. — Ainsi il n'y a pas de qualités qui soient purement sensibles. Les qualités sensibles sont dans la dépendance des propriétés intelligibles. Nous ne pouvons pas saisir une qualité sans la distinguer des autres qualités saisies par le même sens ; et nous ne pouvons faire cette distinction sans déterminer des grandeurs étendues. Comment savoir que deux lumières sont également vives sans savoir que les deux objets lumineux sont à la même distance de moi ? La détermination des qualités des choses ne peut donc se faire que par des mesures de l'étendue. On dira qu'il n'y a aucun rapport entre une perception d'odeur ou de son et une perception d'étendue. Sans doute ; mais une perception d'odeur ou de son n'a de sens que si on lui attribue une grandeur par rapport à une autre. Or un son intense n'est pas autre chose qu'un son qu'on peut entendre de très loin. Certaines sensations évoquent immédiatement l'étendue, d'autres non ; mais aucune ne pourrait donner lieu à la détermination d'une qualité si nous ne percevions pas l'étendue. Et l'étendue elle-même ne peut signifier autre chose que la liaison des qualités dans un objet réel. Toute perception est donc la perception d'un objet.

Intuition et conception. — Percevoir consiste donc en deux choses qui en supposent une troisième. Percevoir c'est se représenter l'objet perçu, et rapporter à cet objet les sensations qu'on a éprouvées, sous forme de qualités qui expliquent ces sensations ; il faut pour cela que nous concevions l'objet même. Il ne suffit pas de ne voir dans l'objet que de l'étendue pour le percevoir complètement ; il faut encore le concevoir comme existant en lui-même, comme ayant une nature à lui [218] qui se manifeste dans la diversité des sensations qu'il nous donne. Si nous ne concevons pas que ce livre possède en lui-même des propriétés qui ne subsistent pas seulement dans nos sens, si nous ne concevons pas que le lien des sensations est non pas abstrait, mais concret, réel, c'est-à-dire qu'il y a une raison d'être de la cohésion des parties de l'objet, qu'il y a une définition du livre, nous ne percevrons pas. L'animal ne perçoit pas parce qu'il ne conçoit pas. Dans toutes les sensations des différents sens que nous avons successivement étudiées, se rencontrent donc en proportions inégales les deux éléments que nous venons d'y distinguer, l'élément sensitif et l'élément représentatif. Chaque sensation est par elle-même un état du sujet sentant ;

mais elle n'existerait pas en ce sujet s'il n'était en même temps actif, s'il ne possédait le pouvoir de réunir entre elles par l'unité de son action ses sensations diverses, et, par suite, de conclure de ces sensations, pures apparences subjectives, qu'on peut à peine dire apparences, aux êtres réels, indépendants de lui, qu'elles manifestent. Cette action, qui est proprement la perception, consiste dans la détermination des qualités de cet être représentées comme liées les unes aux autres dans l'étendue ; et cette détermination suppose à son tour pour être complète la connaissance de l'être extérieur lui-même, sa conception. La perception suppose la pensée.

Les illusions des sens concernant les sensations. — Que ni la sensation ni l'intuition ne soient des données toutes faites et comme de nature, qu'au contraire la conception réagisse sur elles jusqu'à les faire paraître autres, c'est ce que font voir les illusions des sens. Elles montrent toutes que ce n'est pas parce que nous percevons un corps ayant telles propriétés que nous jugeons qu'il les possède, mais qu'au contraire c'est parce que nous jugeons qu'il les possède que nous le percevons tel. L'erreur peut porter sur l'appréciation de la sensation. On a alors ce qu'on pourrait appeler des erreurs ou des illusions d'intuition, qui portent sur la nature, la quantité et la qualité des sensations. Par exemple nous pouvons prendre une sensation pour une autre dans certains cas ; ainsi, croire que nous éprouvons une sensation d'humidité lorsque nous éprouvons une sensation de poli jointe à une sensation de froid ; ce qui fait voir qu'il n'y a point de sensation d'humidité à proprement parler, mais une conclusion tirée de plusieurs autres sensations et concernant la nature de l'objet ; et, par ce jugement erroné, nous croyons sentir immédiatement l'humide ; c'est-à-dire que l'apparence sensible des choses est ici modifiée par le jugement. Dans d'autres cas, l'erreur sur les sensations résulte plutôt des lois et des variations de notre sensibilité. Par exemple, la sensibilité a ses limites ; quand nous sommes en dehors de ces limites, nous nous trompons par défaut de sensation, en croyant qu'il n'y a rien là où nous ne sentons rien. D'autre part la sensation [219] procède par bonds, en présence d'accroissements déterminés et subits de la cause ; il en résulte que, lorsque la température d'une salle s'accroît continuellement, nous pouvons croire qu'elle n'a pas changé. Enfin, les sensations sont relatives les unes aux autres. Si l'on plonge une main

dans l'eau chaude et l'autre dans l'eau froide, et si ensuite on plonge les deux dans l'eau tiède, la même eau tiède paraîtra en même temps froide et chaude. La théorie des couleurs complémentaires rend compte de phénomènes analogues pour la vue. Lorsque vous venez de fixer un point rouge, vous croyez voir une tache verte sur du papier blanc. Cela tient probablement à ce que l'œil n'est plus apte momentanément qu'à percevoir cette partie du blanc qui intéresse les éléments rétiniens qui n'ont pas été excités par le rouge. De même pour l'eau tiède, il est probable que les éléments nerveux de la main sont plus ou moins sensibles au froid ou au chaud suivant l'excitation qui a immédiatement précédé. Toutefois le jugement a aussi une part, même dans les illusions de ce genre. L'illusion dite de Meyer fait voir que l'opinion que nous avons sur la couleur réelle nous conduit à voir des couleurs purement imaginaires qui pourraient passer, au premier examen, pour des couleurs complémentaires résultant de la structure de l'œil. De même, dans l'illusion de l'eau froide et chaude, le contraste entre deux impressions successives est certainement augmenté par la comparaison que nous faisons des deux ; ainsi l'apparence même de nos sensations ne dépend pas seulement de l'état de nos organes, mais encore de l'opinion que nous formons concernant ces sensations. On sait que les objets sont rarement vus avec la couleur que les milieux interposés leur donnent ; au contraire nous y voyons la couleur que nous savons qu'ils ont. Le pantalon rouge du fantassin nous apparaît encore rouge quand la vraie couleur, par l'effet de la distance, est très voisine du gris. Lorsque vous passez d'un lieu sombre à un lieu éclairé en regardant une feuille de papier blanc que vous tenez à la main, vous prêtez la même blancheur à cette feuille, quoique la couleur réellement perçue ait varié beaucoup. Les peintres savent retrouver les couleurs véritables, c'est-à-dire celles que nous devrions sentir. Et il suffit de renverser la tête pour découvrir la vraie couleur des objets ; c'est qu'alors nous ne les reconnaissons plus ; ainsi nous n'avons plus d'opinion sur la couleur qu'ils devraient avoir. On aperçoit, d'après ces exemples, que ce que nous appelons une sensation n'est pas toujours, il s'en faut, une donnée immédiate et que l'esprit ne peut changer. Il faut dire que la comparaison des sensations, l'habitude d'attribuer une certaine couleur à un objet déterminé, le contraste aussi entre ce que nous attendons et ce qui se produit, ne se traduisent pas seulement par des jugements erronés, mais changent l'intuition elle-même, c'est-à-dire ce que nous croyons sentir. Il se confirme donc, d'après

les exemples de ce genre, que la sensation n'est point ce premier [220] donné, et qui ne dépendrait que de la chose perçue et de l'état des organes, ou pour mieux dire que la sensation véritable n'est jamais connue dans sa pureté.

Les illusions des sens concernant les relations d'étendue. — L'erreur peut aussi porter, et porte le plus souvent, sur le mouvement, les positions, les distances et les formes, c'est-à-dire sur les relations d'étendue. L'habitude y joue un rôle prépondérant. Nous nous trompons parce que nous appliquons à des cas exceptionnels une règle qui ne vaut que dans la généralité des cas. Mais l'activité propre de l'esprit y est aussi pour beaucoup ; c'est toujours une interprétation, en partie habituelle, en partie confirmée par le jugement, qui fait que nous nous représentons les positions dans l'étendue de façon erronée. Et, ce qui est remarquable ici, c'est que l'erreur ne se traduit pas par un jugement explicite, mais par une intuition dans l'espace, d'où l'on comprend une fois de plus que l'intuition n'est pas donnée, mais bien plutôt construite, et qu'elle est dans la dépendance de l'idée que nous nous faisons de l'objet.

Le mouvement. — Un corps passe devant nous. En vertu de quoi interprétons-nous ce mouvement ? Ce ne peut être que par l'habitude, ou d'après la conception d'un point de repère fixe. Or, il y a bien des manières d'interpréter le mouvement d'un corps par rapport à un autre. Ce mouvement peut être simplement l'effet d'un mouvement de nous, comme lorsque nous sommes dans un train en marche. Il peut être l'effet du mouvement d'un des deux corps, ou de l'autre, ou des deux. Notre interprétation dépend à la fois de ce que nous attendons d'après nos habitudes, ou bien des corps que nous considérons en rapport avec ceux qui se meuvent. En général, quand nous ne sentons pas notre propre mouvement, nous interprétons le mouvement relatif d'un corps par rapport à nous comme réel. Mais inversement nous arrivons à percevoir un mouvement de nous-même purement imaginaire, lorsque nous l'attendons ; ainsi nous croyons que notre train part, alors que c'est un autre train qui arrive. Et le mouvement imaginaire n'est pas moins perçu et senti qu'un mouvement réel, ce qui fait comprendre comment une conception de l'esprit modifie la perception

même. L'appréciation des distances peut aussi déterminer une interprétation du mouvement, parce qu'un mouvement éloigné semble relativement plus petit, et donc plus lent. C'est ainsi qu'un objet très éloigné comme la lune semble marcher avec nous ; c'est que son déplacement dans le sens inverse, par l'effet de notre mouvement, est moindre. La lune nous semble se mouvoir à travers les nuages ; c'est que nous sommes disposés à croire plutôt au mouvement d'un petit corps qu'au mouvement d'un gros. En général on peut dire que nous percevons un mouvement d'après [221] l'opinion, confirmée par l'habitude, que nous avons que ce mouvement est tel ou tel. Ce genre d'illusions peut être volontaire ; on peut vouloir imaginer le mouvement d'une voiture et d'un train dans un certain sens, et y réussir.

Distance et relief. — Au sujet des distances et des reliefs, nous sommes sujets à nous tromper dès que ce qui se présente est étranger à nos habitudes. Ainsi la lune nous paraît plus éloignée à l'horizon qu'au zénith, parce que nous avons coutume d'évaluer la distance des objets d'après le nombre des objets interposés entre eux et nous. Et c'est, semble-t-il, d'après une nouvelle interprétation, qui redresse celle-là, que nous croyons voir la lune plus grosse à l'horizon qu'au zénith. L'inexacte appréciation d'une distance change ici la forme de l'objet. Un moule de médaille en creux est pris pour une médaille en relief éclairée du côté opposé, parce que nous avons l'habitude de voir plus souvent des médailles en relief que des moules. Mais la supposition volontaire d'une direction opposée de la lumière peut changer cette illusion.

La netteté plus ou moins grande avec laquelle nous voyons les objets nous les fait juger plus ou moins rapprochés. Les voyageurs inexpérimentés commettent les plus grandes erreurs dans l'appréciation des distances d'un pic à l'autre. Un objet mal éclairé paraît plus éloigné qu'il n'est réellement ; nous verrons renversée une série de lampes dont l'éclat augmente à mesure qu'elles sont plus éloignées.

Direction. — Nous sommes sujets aussi à commettre des erreurs concernant la direction selon laquelle les sons nous parviennent. Un bruit intérieur à l'oreille nous paraîtra extérieur. Les mêmes causes donnent lieu à un grand nombre d'illusions de la vue, miroirs,

prismes, bâton plongé dans l'eau qui semble brisé. Mais, surtout dans ces derniers cas, l'habitude est trop forte pour qu'un jugement conscient puisse la modifier.

Il faut citer encore ces illusions sur les directions, qui font que des lignes parallèles et qui sembleraient telles si elles étaient seules, paraissent divergentes par l'effet d'autres lignes qui les coupent obliquement. Même la perception d'un angle dépend donc d'une comparaison, d'un rapport entre les lignes qui forment cet angle et d'autres.

Enfin, il y a des cas remarquables où l'aspect d'une forme en relief, représentée par des lignes, change à volonté selon l'interprétation que l'on adopte. C'est ainsi que l'on peut voir à volonté, dans la même figure plane, le dessus ou le dessous d'un escalier, un cube vu sous deux aspects, un tronc de pyramide en creux ou en relief. L'aspect des objets dépend ici de l'idée que nous en avons. D'où l'on peut conclure que la perception de l'étendue par les sens ne résulte point d'une nécessité de notre nature seulement, mais qu'elle dépend aussi de nos jugements.

[222]

Une illusion du toucher. — Il existe au moins une illusion du toucher, et qui prouve qu'il y a une part de l'imagination et du jugement, même dans la perception d'un solide très simple, une bille sous les doigts. Il suffit que deux doigts soient croisés et que les points sensibles de la peau se trouvent dans une position renversée, pour que, en suivant l'habitude, nous percevions deux billes au lieu d'une. C'est là un exemple d'images doubles pour le toucher. La part du jugement dans cette illusion célèbre, connue d'Aristote, c'est que, dans l'incertitude où nous sommes quant à la forme de ce corps qui touche en même temps des points de la peau ordinairement plus écartés qu'ils ne sont maintenant, nous adoptons l'hypothèse la plus simple, celle de deux billes, et que nous nous la représentons de façon que nous croyons les sentir. Cette illusion se produit mieux quand le toucher est actif, c'est-à-dire quand nous faisons rouler la bille doucement sous nos doigts croisés.

Hallucination. — Les perceptions fausses de ce genre méritent le nom d'hallucinations. L'hallucination proprement dite consiste à ima-

giner quelque chose qui n'existe pas, et à croire qu'on le perçoit. Mais cela revient toujours à imaginer que les perceptions des sens autres que le toucher sont liées à des sensations tactiles possibles, alors qu'elles ne le sont pas. Dans l'hallucination visuelle, la perception de la vue est bien une réalité ; mais la conclusion que nous tirons de la sensation visuelle, et qui la transforme en perception, par l'affirmation d'une réalité occupant une place parmi les objets étendus, cette conclusion est fausse. Ce qui fait la perception dans tous les cas, c'est l'affirmation d'une réalité, c'est-à-dire de moyens par lesquels nous sommes mis en état de nous rendre maîtres de l'objet. Dans l'hallucination il y a toujours d'un côté une sensation réelle, qui indique qu'il y a quelque chose à percevoir, et de l'autre l'affirmation de l'étendue de l'objet, par laquelle nous nous représentons comment il pourra être déplacé par le mouvement moteur ; et nous pouvons nous figurer à tort que cette réalité, qui correspond par exemple à une perception de la vue, a pour le toucher le même contour que l'intuition. Telle est l'hallucination. Il en résulte qu'on peut toujours percevoir exactement une hallucination, qu'il y a toujours quelque chose de réel, un objet étendu réel, qui lui correspond, quand ce ne serait que notre corps même. L'hallucination rentre donc dans cette espèce d'illusion, très fréquente, qui consiste à ne point reconnaître un objet, à prendre un objet pour un autre d'après des signes insuffisants ; l'hallucination peut se ramener à l'ignorance de l'objet réel de la perception.

La perception n'est jamais immédiate. — Dans la perception considérée comme immédiate, aucune illusion ne pourrait trouver place ; l'étude des principales illusions fait voir qu'une telle perception n'existe pas. Percevoir, c'est toujours autre chose que subir ou recevoir comme [223] une empreinte ; c'est toujours affirmer, à propos de ce qu'on a senti quelque chose que l'on juge réel. Nous sommes donc amenés encore une fois à considérer que la perception n'est pas possible sans des jugements implicites par lesquels sont affirmés des rapports réels entre la chose perçue et les autres. Dans la perception se trouve donc impliquée une conception, acte de l'entendement, et dans cette conception est impliquée une affirmation absolue d'existence. Telle est la conclusion anticipée, à laquelle va nous conduire maintenant l'analyse directe de la représentation des objets dans l'étendue.

L'empirisme. — Les travaux de l'école empiriste ont eu l'avantage de montrer que la connaissance de l'étendue n'est pas immédiatement tout ce qu'elle peut être, en d'autres termes, qu'elle se développe par l'expérience. Condillac, par exemple, ne pouvait pas réussir à faire le passage de la sensation à l'étendue ; mais il établit du moins que trois choses sont nécessaires pour que la pensée arrive à se représenter l'étendue : premièrement, que les membres soient déterminés à se mouvoir ; deuxièmement, que la main, principal organe du tact, se porte sur le corps auquel elle appartient et sur les corps qui l'environnent ; troisièmement, que, parmi les sensations que la main lui fait éprouver, il y en ait une qui représente nécessairement des corps extérieurs ; or, sur ce troisième point, Condillac ne peut rendre compte du privilège qu'il reconnaît à la sensation de résistance, sans présupposer l'étendue ; mais enfin, de ses recherches, et de toutes les recherches entreprises d'après le même préjugé, il est résulté évidemment que la notion de l'étendue est acquise, en ce sens au moins qu'elle ne peut recevoir tout son développement que de l'expérience, et qu'elle résulte de l'exercice de la pensée s'appliquant aux sensations.

Kant. — Kant a soutenu au contraire cette thèse que l'étendue nous est révélée naturellement, parce qu'elle est une forme nécessaire de la pensée même, et que penser les choses dans l'étendue est pour elle une nécessité. Mais, parce qu'il reste attaché à cette idée que l'intuition de l'étendue nous est naturelle et que l'expérience ni le raisonnement n'y ajoutent rien, il est amené à considérer l'étendue comme n'étant autre chose qu'une manière de voir, qui n'a de sens que par rapport à notre sensibilité. Sans doute l'espace est connu *a priori* ; mais les propriétés nécessaires de l'espace ne nous font connaître aucune chose. L'espace n'est pas une idée. Si nous pouvions passer dans la table, nous connaîtrions qu'il n'y a pas d'espace. La connaissance de la table serait la connaissance des lois suivant lesquelles la table a été produite ; mais ces lois consisteraient toutes en des rapports de cause à effet ou de moyen à fin ; elles n'auraient aucun rapport avec la forme de cette table. C'est seulement quand nous sentons les choses qu'elles ont une forme, qu'elles [224] nous apparaissent dans l'espace. Ainsi l'espace se rapporte au sujet pensant et seulement à lui. Au contraire, les principes de l'entendement servent à nous faire connaître les phénomènes, c'est-à-dire ont une valeur objective. Quand nous di-

sons que la rouille ronge le fer, nous ne savons pas comment la chose se passe, mais nous savons du moins que quelque chose se passe indépendamment de nous. Au contraire, selon Kant, l'étendue ne représente entre les sensations aucun rapport qui subsiste indépendamment de la manière dont nous sentons. Mais comment concevoir une façon de sentir dont nous sachions quelque chose *a priori* ? Une telle idée est contradictoire. Attribuer à l'étendue des propriétés nécessaires, et comprendre la raison de ces propriétés, n'est-ce pas la même chose ? La nécessité des propriétés de l'étendue n'est rien de moins que la nécessité des rapports que la pensée conçoit entre les choses quand elle se les représente comme réelles. Nous sommes donc amenés à considérer que l'étendue se rapporte à la nature même des choses, c'est-à-dire non pas seulement à la sensibilité qui les subit, mais à l'entendement et à la raison qui les saisissent telles qu'elles sont. De plus, puisque, selon cette manière de voir, l'étendue est quelque chose de plus qu'une forme de la sensibilité, puisqu'elle a une vérité qui doit être dégagée peu à peu par l'action de la pensée, il suit de là que la connaissance de l'étendue n'est pas obtenue par une sorte de révélation soudaine et définitive ; cette connaissance comporte un progrès ; elle suppose la coopération de la pensée tout entière. Par suite la réflexion peut perfectionner cette connaissance, y dégager l'élément subjectif et formel de l'élément objectif et réel. Il s'agit donc pour nous maintenant de reprendre l'étude des conditions de la représentation de l'étendue, étude qui nous conduira à déterminer le rôle de l'étendue dans la pensée, c'est-à-dire sa portée, sa valeur objective.

Paralogisme de toute doctrine empiriste. — Une série d'actions est nécessaire d'abord pour la formation de l'intuition même de l'étendue, et, ensuite, un acte de pensée est nécessaire pour donner la réalité à l'intuition ainsi formée. Cette dernière partie n'est d'ailleurs pas postérieure à la première dans le temps ; l'intuition ne se formerait pas si l'affirmation d'une vérité, d'une valeur objective de cette intuition, ne la soutenait. On ne peut pas partir de l'intuition de l'étendue, en la supposant constituée, et se demander ensuite si cette intuition a un sens, une vérité ; tout au contraire, c'est la forme supérieure de la perception qui détermine l'intuition et même la sensation. Dans la méconnaissance de ce rapport de l'inférieur au supérieur se trouve la source de tous les paralogismes des doctrines empiristes.

Le temps et l'étendue. — Par exemple, la théorie de Bain consiste à expliquer l'étendue par le temps. Selon lui, nous concevrions l'étendue [225] à la suite de plusieurs expériences par lesquelles nous aurions constaté la possibilité de parcourir la même série de sensations dans un certain sens et dans un sens inverse. En comparant les deux séries A B C D et D C B A, je suis amené à me représenter l'ordre de ces sensations comme n'étant pas un ordre de succession, puisqu'il est indépendant de l'ordre dans lequel je les fais se succéder. La simultanéité serait donc obtenue par la soustraction de deux successions en sens inverse ; la simultanéité serait le néant du temps. Ainsi l'espace se déduirait du temps par abstraction de la direction, du sens du temps, à la suite d'une expérience qui nous fait apercevoir que ce sens peut être interverti. Qu'est-ce donc que le temps pour Bain ? C'est un ordre inhérent à la sensation même. Or, le temps n'est possible que s'il existe non pas seulement un ordre de fait, mais un ordre fixe, un ordre de droit, qui le détermine. On ne peut faire sortir l'espace de la succession qu'à la condition que cette succession soit le temps ; mais cela présuppose l'idée d'une détermination des choses les unes par les autres, c'est-à-dire l'idée de l'étendue. La succession en elle-même c'est le fait qu'une sensation en remplace une autre. Le temps c'est un ordre fixe, c'est l'unité de tous les mouvements successifs, c'est la représentation par laquelle nous saisissons à la fois toutes nos sensations successives pour leur reconstituer une simultanéité. Avant de construire l'espace avec le temps, il faudrait avoir construit le temps. Or, le temps n'existe que si l'on ressuscite le passé. Mais, si je n'ai pas l'idée d'un ordre réel, arriverai-je jamais à retrouver dans le passé ce qui m'a affecté ? Il n'y a pas de raison pour que j'assigne à A sa place avant B, puisque tout est tombé dans le passé. Il faut, pour que je puisse le faire, que je conçoive une vérité de l'ordre ; il faut que je juge que, s'il a dépendu de moi de me donner mes sensations dans cet ordre, cela n'a pas dépendu de moi absolument, c'est-à-dire qu'au moment où je me donnais B après A, j'étais obligé de me soumettre à certaines conditions qui ne dépendaient pas de moi. Je puis passer par la porte ou par la fenêtre ; mais, du moment que j'ai fait choix d'un chemin déterminé, je devrai satisfaire à certaines nécessités. Pour que je puisse choisir un ordre, il faut qu'il soit donné ; c'est cela qui fait la vérité de l'ordre choisi. Pour que mes sensations se soient succédé

dans un certain ordre, il faut qu'il y ait eu une simultanéité qui est l'espace. Qu'est-ce qui fait que j'ai éprouvé la sensation de cet angle de table avant celle de l'encrier ? C'est qu'au moment où j'éprouvai cette sensation, il existait un état général du monde. Qu'est-ce qui fait qu'un moment du temps se distingue des autres ? C'est que nous considérons que toute perception a été liée à un état total du monde. Nous ne pouvons considérer l'ordre du temps comme vrai qu'à la condition que nous puissions considérer comme déterminés les événements dans le monde. Si nous n'avions, pour distinguer les moments [226] successifs du temps passé, que les souvenirs confus des sensations que nous avons éprouvées, ils se confondraient, car ces sensations sont fort peu distinctes les unes des autres, et rien ne prouve que le souvenir nous les présentera dans leur ordre vrai de succession. Nous ne pouvons considérer l'ordre des sensations comme parfaitement déterminé dans le passé qu'à condition que nous les rattachions à un ordre objectif. La raison que j'ai d'affirmer que les moments B, C, D, etc., sont déterminés dans le temps, c'est que je considère que ces moments sont déterminés chacun par l'aspect de tout l'univers à tous ces moments-là. Je ne puis concevoir un ordre fixe du temps qu'à la condition que je conçoive un ordre fixe de l'espace.

Simultanéité et succession. — Autre chose est de parcourir les sensations dans un sens et dans l'autre, et autre chose de savoir que ces deux ordres n'en font qu'un. Il faut, pour que nous sachions cela, que nous ayons déjà la connaissance que chacune de ces séries représente quelque chose d'extérieur, que ces deux séries correspondent à une même chose. C'est la connaissance anticipée de l'identité qui nous fait reconnaître une ressemblance dans les différences. Ce n'est pas la superposition de ces deux ordres successifs qui nous permet de saisir un ordre de simultanéité. Jamais nous ne saisissons le simultané dans l'expérience ; la simultanéité, c'est une connexion vraie entre des termes successifs. Du moment que nous concevons que des termes successifs sont liés entre eux par un rapport nécessaire, c'est-à-dire que l'un détermine l'autre et réciproquement l'autre l'un, nous les concevons comme simultanés. Nous ne concevons la vérité d'une succession de nos sensations que par la simultanéité. Du moment que l'ordre de nos sensations est déterminé, c'est que nous le voyons dans la simultanéité. Si nous ne distinguons pas ce que nous sentons de ce

qui est véritablement, nous ne pourrons établir un ordre subjectif, car tous les souvenirs font partie d'un état de conscience présent. La distinction du passé au sein même du présent suppose la conception de la vérité d'un ordre ; mais cette vérité de ce que nous avons été, comment la développerons-nous en dehors de nous sans passer du subjectif à l'objectif, sans concevoir nos sensations comme rattachées, comme suspendues à quelque chose d'extérieur ?

L'ordre et la succession. — Lors même que l'on accorderait que nous puissions saisir une succession de sensations sans saisir en même temps les séries objectives auxquelles elles se rapportent, on ne voit pas comment la simultanéité pourrait sortir de cette succession. Ou bien ces deux séries, A B C D, D C B A, sont purement subjectives, et alors, lorsque vous les soustrayez l'une de l'autre, il ne reste rien, car ces ordres inverses s'annulent réciproquement. Ce qui reste n'est pas un ordre de la simultanéité, mais simplement la simultanéité. Pour que l'espace pût [227] résulter d'une pareille soustraction, il faudrait que l'on conçût qu'il y a lieu de distinguer, dans un ordre de succession, la succession et l'ordre ; et c'est ce qu'on ne peut faire que si l'on conçoit dans cet ordre une nécessité ; c'est dire que cet ordre est un ordre vrai, c'est-à-dire objectif, et qui implique l'étendue. Alors il n'est pas étonnant qu'on puisse en faire sortir l'étendue, si elle y existait déjà.

La simple possibilité. — De plus, l'espace que Bain essaie d'expliquer n'est pas, si nous nous en rapportons à sa définition, le véritable espace. L'espace doit-il se définir comme une possibilité indéfinie de sensations ? Cela veut dire que l'espace, ce sont nos sensations de demain qui nous attendent. Bain, comme Stuart Mill, aboutit à concevoir le monde comme une pure construction de l'esprit, mais une construction individuelle. Il n'y a pas pour lui une nature de l'esprit. Pour Bain, le monde extérieur est une projection de la pensée individuelle ; l'espace n'est qu'une simple possibilité. Ce qui manque à cette définition, c'est l'idée que cette possibilité repose sur une réalité. Nous ne concevrions pas que nous pourrons encore éprouver certaines sensations, si nous ne concevions pas qu'il existe en dehors de nous une réalité qui rend nos sensations futures possibles. Dans la possibilité,

l'élément essentiel c'est la nécessité. Lorsque nous nous représentons l'espace, nous ne nous disons pas que peut-être nous nous représentons quelque chose ; nous nous représentons la possibilité réelle d'aller à certaines sensations par un chemin qui est déterminé. L'espace est la représentation d'un pouvoir réel que j'ai sur mes sensations, si je me soumets à certaines conditions dont l'ordre, dont le système, est donné indépendamment de moi.

Le réel. — Ainsi, si l'on n'accorde pas que le pouvoir de la pensée est d'affirmer le réel, on ne pourra expliquer la perception de l'étendue. L'espace nous représente que nos sensations sont liées entre elles par un lien nécessaire, qui nous permet d'avoir prise sur elles. L'espace n'est donc pas une forme purement subjective ; il n'est perçu par nous que si nous concevons qu'entre les points de l'espace il existe d'autres rapports que les simples rapports de fait, des rapports nécessaires, des rapports vrais.

Présentation et représentation. — Il n'y a donc pas à proprement parler de notions purement passives qui s'offriraient spontanément à l'esprit avec le caractère d'une intuition et qui ne supposeraient de sa part aucune activité. Absolument parlant, on ne peut distinguer deux opérations dans la perception, la présentation et la représentation. Il n'y a pas de pure présentation ; toute présentation est une représentation. L'esprit joue toujours un rôle. On ne saurait véritablement [228] établir de distinction entre ces deux états de la perception. La présentation, ou l'impression simplement passive, ne peut être qu'une conception idéale. Nous concevons que la perception a pour condition une première impression, qui serait sensation ; mais cet état premier nous le retrouvons par l'analyse dans la perception complète ; c'est une condition que nous séparons, c'est une abstraction.

Qualités premières et secondes. — Le travail par lequel nous déterminons nos perceptions consiste dans une triple détermination : premièrement, détermination de la nature de l'objet ; deuxièmement, détermination de sa forme, de ses relations de distance, de tout ce qui a rapport à l'étendue ; troisièmement, détermination de ses propriétés

sensibles. La détermination de la nature de l'objet est la détermination de ce qu'il est en lui-même. La détermination des propriétés qui se rapportent à l'étendue et au mouvement, c'est-à-dire des rapports de l'objet avec les objets qui l'entourent, c'est la détermination des moyens que nous avons de faire varier les sensations que l'objet nous donne en relation avec notre action musculaire. C'est la détermination de ce que Descartes appelait les qualités premières ; et c'est à quoi tend la science, puisque la science cherche à expliquer par la forme et la grandeur les qualités sensibles des choses. Toutefois cette distinction des qualités premières et des qualités secondes ne saurait être soutenue dans le sens où l'entend Descartes. Il y a dans l'objet de quoi expliquer les qualités sensibles, et, d'autre part, les qualités abstraites, cinématiques, ne doivent pas non plus être considérées en elles-mêmes indépendamment de toute relation avec la sensation. Les attributs cinématiques des choses, ou les qualités premières, sont en définitive ce par quoi nous pouvons systématiser leurs qualités secondes et nous les expliquer. Enfin l'acte par lequel nous connaissons un objet comme objet constitue la première en droit des trois déterminations que nous reconnaissons dans la perception. Le premier acte, celui par lequel nous déterminons la nature de la chose, est un acte d'entendement ; le deuxième est une détermination de l'imagination ; le troisième est une détermination de la sensation. Or, le plus élevé de ces trois actes, l'acte logique, l'acte d'entendement, est la condition des deux autres. Ce n'est qu'à la condition de reconnaître l'objet que nous percevons, que nous pouvons déterminer exactement la grandeur de cet objet, sa position, la distance où il est de nous. La deuxième détermination abstraite, qui est celle qui a rapport à l'imagination, est celle à laquelle convient le mieux le terme de perception ; elle est à son tour la condition de la troisième. Nous voyons en effet les qualités sensibles des choses, mais plutôt nous en jugeons, en tenant compte de l'éloignement et de la grandeur de ces choses ; de même nous [229] connaissons cette grandeur et cette distance, en tenant compte de la nature même des objets. Ainsi la détermination de la connaissance sensible va en somme du dedans au dehors, du supérieur à l'inférieur.

L'idée de l'objet et la distance. — Je dis que je connais la grandeur et la distance d'un objet parce que je l'ai préalablement reconnu ; je me le représente loin ou près, grand ou petit, parce que je l'ai reconnu.

Et, en effet, il n'y a aucune raison pour que je vous voie avec les grandeurs relatives que je vous attribue, aucune raison pour que je vous voie comme des hommes, si ce n'est que je sais que vous êtes des hommes. C'est l'idée que je me fais de la nature d'un objet, en le classant dans une catégorie d'objets déterminée, qui fait que je le vois de telle grandeur. C'est donc en reconnaissant un objet que nous nous faisons l'idée de sa grandeur ; et, selon l'idée que nous nous faisons de sa grandeur, nous nous représentons sa distance de nous. Certaines erreurs des sens, nous l'avons vu, s'expliquent par là.

L'idée de l'objet et les qualités. — Je dis en deuxième lieu que c'est l'idée que nous nous faisons de la nature d'un objet et de la distance où il est de nous, laquelle idée est liée à celle de sa forme et de sa grandeur absolue, qui nous permet de déterminer les qualités sensibles de cet objet. Du moment que nous jugeons qu'un objet doit posséder telle qualité, nous lui attribuons cette qualité avec l'intensité que nous jugeons lui appartenir. Nous lui appliquons cette qualité, non telle que nous la percevons, mais telle que nous la concevons. Il faut, nous l'avons vu, que la perception soit troublée, par exemple que l'on regarde la tête renversée, pour que l'on aperçoive les couleurs vraies pour la distance, celles qui se réfléchissent sur la rétine ; autrement nous ne voyons que les couleurs conçues. Puisque l'influence de l'entendement est si grande dans la perception, puisque nous voyons les choses et que nous nous les représentons avec des qualités sensibles telles que nous concevons qu'elles doivent être, il en résulte que l'acte capital de la perception est bien celui qui consiste à déterminer les choses comme objets.

Ce que l'étendue est objectivement. — Par les sens autres que le toucher, nous ne percevons que dans la mesure où, par l'habitude, nous avons appris à rattacher les perceptions d'un de ces sens à des perceptions possibles du toucher. Toutefois il y a quelque chose de plus, dans la représentation de l'étendue, que l'habitude qui lie pour nous les sensations d'un sens à celles de l'autre. La représentation de l'étendue n'est possible que par la conception d'un objet unique. Car l'étendue est unique ; l'étendue ne nous représente point les sensations de tel sens ou de tel autre, mais bien la loi qui les unit les [230] unes

aux autres d'un sens à l'autre. Cette opération est d'entendement. L'intuition de l'étendue n'est pas une opération passive et préliminaire, à laquelle la pensée viendrait ensuite se superposer, mais bien la représentation de l'acte fondamental de la pensée. Toute pensée est essentiellement métaphysique ; elle pense toujours l'être objectif, l'être extérieur, c'est-à-dire une multiplicité d'êtres agissant et réagissant les uns sur les autres. Distinguons donc deux sens de l'étendue, l'étendue subjective, et l'étendue objective, qui est implicitement affirmée dans l'étendue subjective. Subjectivement, l'étendue est la représentation d'une loi nécessaire suivant laquelle nos sensations sont liées entre elles d'un sens à l'autre et varient en rapport avec les variations du sentiment de l'action musculaire. Objectivement, l'étendue est l'unité représentative du tout des êtres individuels considérés en tant qu'ils se déterminent en s'excluant, et par suite en s'exprimant réciproquement.

L'étendue, lien des esprits. — Mais l'étendue ne nous fait pas seulement éprouver cette harmonie interne des sensibilités et cette concordance des actions ; elle les représente au sens propre du mot ; elle permet de les figurer abstraitement en les pensant. Si nous pouvions déterminer absolument à chaque instant les grandeurs étendues qui correspondent aux phénomènes que nous percevons dans la nature, nous aurions par là le moyen de mettre d'accord nos intelligences dans la conception de ces phénomènes. Or, d'une part, il faut nécessairement qu'une telle détermination soit conçue comme possible à chaque instant, et, de l'autre, il est manifestement impossible qu'elle soit réalisée ; mais il est impliqué dans la forme de l'étendue qu'elle doit être nécessairement conçue comme déterminable. L'étendue est donc une forme de la sensibilité, mais de la sensibilité en tant que la pensée s'y applique ; il serait donc plus juste de dire que l'étendue est une forme de la pensée appliquée à la sensibilité. L'étendue est comme le lien des esprits ; c'est la façon nécessaire dont nous nous représentons les modifications qui surviennent dans notre sensibilité comme liées à celles qui surviennent dans toutes les autres sensibilités, et ainsi comme étant toutes susceptibles de fournir une matière à la pensée, c'est-à-dire d'être déterminées absolument. L'étendue est comme le pont jeté entre la sensation et la pensée.

L'étendue et le temps. — Il n'est pas exact non plus de dire avec Kant que le temps est la forme de notre sensibilité interne, attendu qu'il est aussi celle de notre sensibilité externe. C'est dire que l'étendue et le temps ne sont point séparables. Mais qu'est-ce dans notre perception que le temps ? Quand nous nous représentons l'étendue dans les choses, nous nous représentons notre puissance sur les choses, c'est-à-dire le pouvoir que nous avons d'atteindre des sensations qui [231] actuellement nous manquent, et cela en passant par certains moyens ou intermédiaires. C'est donc la possibilité de mouvements de moi qui m'est représentée par l'étendue. L'étendue est la marque de ma puissance. Le temps est la marque de mon impuissance. Il exprime la nécessité qui lie ces mouvements de moi à tous les autres mouvements de l'univers. Il nous représente donc la nécessité où nous sommes, pour atteindre ces sensations qui nous attendent, de passer par certains intermédiaires, mais aussi de faire une action réelle qui entre dans l'action et la réaction de tous les êtres, c'est-à-dire qui ne dépend pas seulement de nous. L'étendue et le temps nous représentent donc également notre dépendance par rapport aux choses ; mais, sous la forme de l'étendue, cette dépendance est représentée à la fois comme réelle et possible, au lieu que sous la forme du temps notre dépendance nous est représentée comme réelle. L'étendue nous représente le possible, le temps nous représente ce qui dans ce possible sera réel. Le temps, c'est l'écart toujours nécessaire entre la pensée objective, qui se donne les choses comme actuellement réelles, et la pensée subjective, individuelle, sensible, par laquelle nous analysons ou parcourons l'univers.

L'espace et les trois dimensions. — Il ne faut pas confondre l'étendue avec l'espace. Cet espace, que nous concevons comme existant en soi, et qui recevrait en lui les corps, est l'objet de la pensée mathématique ; il n'existe pas en réalité. Les propriétés que nous lui attribuons par la pensée, réalité, unité, continuité, infinité, indivisibilité, ne sont que le système des rapports nécessaires que nous concevons entre l'étendue et la pensée absolue. L'espace n'est qu'une multiplicité indéfinie de dimensions homogènes ; ces dimensions sont en nombre indéfini ; cela veut dire que nous nous représentons l'espace comme un système indéfini de possibilités de mesures dans tous les sens. Mais ces dimensions se ramènent logiquement à trois, qui en sont comme

les types irréductibles. La principale de ces dimensions est la troisième, ou profondeur. C'est celle qui nous représente comme réelles, dans les corps, non seulement les parties qui sont immédiatement présentes à notre sensibilité, mais les autres. Or, aucune partie des corps ne nous est en réalité présente ; nous n'atteignons aucune de ces parties que par un acte absolu de pensée. La troisième dimension est donc la principale, celle par laquelle nous nous représentons la réalité. Celle-là écartée, toutes les autres constituent le système des dimensions que nous pouvons réaliser entre les choses qui nous affectent immédiatement, c'est-à-dire entre nos sensations mêmes. Elles se réduisent à deux groupes, celui des dimensions par lesquelles un point sensible est mis par la pensée en relation avec les autres directement, et celui des dimensions par lesquelles les autres sont conçus, par rapport au premier, [232] comme se trouvant actuellement en relation entre eux. Le premier de ces systèmes de dimensions est celui des longueurs, le second celui des largeurs. Ainsi, toutes les dimensions que nous ne mesurons pas actuellement, nous les rapportons à la troisième dimension ; les autres dimensions sont actuellement possibles ; et dans ces dimensions nous distinguons encore celles qui sont actuellement mesurées. Par cette division en trois est achevé logiquement le système des dimensions ; car en dehors du possible et du réel il n'y a rien ; et ces deux termes en fournissent trois et seulement trois, le réel, le possible et l'union des deux.

L'étendue sensible et l'étendue intelligible. — En somme, si l'on veut résoudre la question de la réalité de l'étendue, il convient de distinguer l'étendue sensible et l'étendue intelligible. L'étendue, considérée comme pure forme de la sensibilité, est irréductible à autre chose qu'elle ; c'est l'étendue telle qu'elle apparaît ; elle est innée. Par l'étendue intelligible, non seulement nous nous représentons, mais encore nous concevons les rapports nécessaires des objets qui constituent la réalité. En ce dernier sens, l'étendue n'est pas innée, mais acquise ; l'idée s'en développe dans l'esprit avec les progrès de la réflexion ; seulement elle se développe dans un sens déterminé à l'avance ; et l'on doit dire qu'elle est nécessaire, tandis qu'au contraire l'étendue innée est contingente, sensible, variable d'un esprit à l'autre. Celle-ci est subjective, en ce sens qu'elle ne se rapporte qu'à

la sensibilité ; celle-là est objective en ce qu'elle se rapporte à la pensée.

Quatre éléments dans la perception. — Toute chose qui tombe sous les sens, avant que l'esprit en prenne une connaissance analytique par la comparaison de cette chose avec les autres, connaissance qui accomplie méthodiquement s'appelle la science, toute chose se présente à l'esprit avec un quadruple caractère : 1° C'est une chose réelle ; 2° C'est telle chose réelle, un objet de telle espèce, ou tel objet donné ; 3° Cette chose a une certaine forme, une certaine figure ; elle est dans un certain lieu, dans une certaine position, dans une certaine direction par rapport aux autres objets ; en un mot nous la percevons dans l'étendue ; 4° Enfin nous lui attribuons certaines qualités sensibles. Existence, nature, propriétés se rapportant à l'étendue, propriétés sensibles, la perception d'un objet n'est complète que dans l'attribution de ce quadruple caractère à des sensations éprouvées. Ces éléments entrent tous quatre également dans la perception. Ce n'est point percevoir une chose que ne point la percevoir comme réelle, que ne point l'identifier à elle-même, que ne point la placer dans l'étendue, que ne point lui attribuer des propriétés en rapport avec nos sens. Il est vrai qu'on ne perçoit pas une odeur, un son, comme des choses ; mais on les perçoit tout au moins comme des réalités. Si nous disons que [233] nous les percevons, c'est que nous saisissons dans ce qui nous affecte quelque chose de plus qu'une pure modification de nous-même, c'est que nous jugeons que l'odeur, le son existent indépendamment de nous. La différence entre la perception et la sensation consiste en ce que, dans la sensation, la question n'est pas tranchée de savoir si elle est ou non ; dans la sensation, la chose postule l'existence, elle ne l'a pas encore obtenue. Nous avons fort bien conscience d'états intérieurs qui ne sont pas déterminés quant à l'existence, dont nous ne saurions dire s'ils sont réels ou non ; nous avons des intuitions obscures qui n'arrivent pas jusqu'à la surface de la conscience. Autre chose est d'être ébranlé par un son, autre chose de le percevoir ; on ne le perçoit que lorsqu'on résout la question de savoir s'il est subjectif ou objectif. Être une réalité, ce n'est pas autre chose qu'être lié par une loi pénétrable à l'esprit, au moyen de laquelle nous avons prise sur la chose par notre action. Quand je dis, par exemple, que les mouches volantes sont quelque chose, j'entends qu'elles ne sont pas

une pure illusion puisque j'ai prise sur elles, sinon par le toucher, du moins par le mouvement du globe de mon œil. Ainsi les mêmes choses sont et ne sont pas, prennent ou non rang parmi les phénomènes, suivant que nous avons ou non découvert le moyen d'en prendre possession. Concluons donc sur ce premier point que toute perception a pour objet de déterminer la réalité de quelque chose, même quand elle ne porte pas sur un objet, mais sur une sensation comme son ou odeur. En second lieu, la perception, avons-nous dit, consiste à identifier une chose avec une certaine catégorie de choses connues. Cette identification suppose une comparaison ; mais par cette comparaison, il ne faut pas entendre une opération analytique. La comparaison qui est impliquée dans la perception se fait spontanément dans l'esprit, en vertu de l'expérience acquise. Par leur groupement, les sensations provoquent l'esprit à reconnaître l'espèce d'objet qu'il a devant lui. En troisième lieu l'objet ainsi reconnu reçoit un éloignement, une grandeur, une forme, une figure, une position. Enfin la reconnaissance et la détermination de la forme, du lieu, de la distance, de tout ce qui concerne l'étendue, ont pour effet de déterminer les qualités sensibles, soit des objets, soit des sensations ; on peut même arriver ainsi à reconnaître des propriétés qui ne sont nullement données par les sens, mais qu'on juge que les objets doivent avoir. De ces quatre éléments de la perception, c'est l'inférieur qui est déterminé par le supérieur.

Définition de la perception. — La perception est donc l'achèvement de la représentation et la rectification des données sensibles, qui résultent l'un et l'autre d'un jugement, immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur l'habitude et sur des inférences naturelles, [234] où la sensibilité et la volonté peuvent intervenir, et par lequel nous déterminons quant à l'existence, à l'essence, à la quantité et à la qualité, soit l'objet des données sensibles, soit les données sensibles elles-mêmes. En voyant un objet que j'ai déjà vu, je m'efforce de mettre d'accord ma perception actuelle avec mes perceptions passées ; percevoir, c'est donc interpréter. La perception est une interprétation de l'intuition primitive, interprétation en apparence immédiate, mais en réalité acquise par l'habitude, corrigée par le raisonnement, et sans laquelle l'intuition primitive ne paraîtrait pas comme elle paraît.

Ce que la perception nous donne. — Ce que la perception nous donne, ce ne sont pas les phénomènes tels qu'ils sont pour tous les esprits, c'est-à-dire les objets mesurés. Dans la perception, ce que nous cherchons à faire, c'est seulement à nous représenter les choses d'une manière qui s'accorde avec nos perceptions antérieures, et qui nous permette de nous en rendre maîtres ; donc la perception n'est pas une connaissance ; par cela même elle n'est pas une détermination progressive, susceptible d'être indéfiniment perfectionnée. Quand nous percevons la chose, elle nous paraît déterminer en nous, sans nous, sa propre image. Il n'y a vraiment perception qu'au moment où l'esprit se trouve lié à l'image qu'il a dessinée. Tant que l'esprit flotte entre plusieurs représentations, il n'y a pas perception. Il faut que l'ensemble des images inscrites dans l'esprit, et par lesquelles puisse être interprétée l'intuition primitive, se groupe, puis s'applique sur la sensation présente. On peut donc distinguer dans la sensation trois moments : d'abord l'intuition proprement dite, puis l'éveil des idées et des images qui peuvent conduire à l'interprétation de l'impression, enfin la perception proprement dite, qui se réalise au moment où l'oscillation de l'esprit aboutit à l'état d'équilibre définitif, dans lequel l'idée de ce que l'objet doit être s'applique à l'intuition jusque-là mal déterminée. Dans toute connaissance d'ailleurs intervient une action par laquelle l'esprit concrétise les suppositions qu'il a faites. Il n'y a perception que lorsque s'opère cette concrétion, cette fusion des idées et des images spontanément évoquées dans l'esprit par l'habitude. Pour trouver un progrès indéfini dans la connaissance de cette perception, il faut que la pensée saute dans la région de la connaissance, de la science. La perception a pour caractère distinctif de devoir être donnée absolument.

La perception et l'idée. — L'essentiel dans la perception de cette table, ce n'est pas l'idée de table par laquelle je connais la table présente. Dans la perception, l'idée n'a été que le moyen pour l'esprit d'arrêter son choix entre les diverses hypothèses qu'il pouvait faire pour s'expliquer ses impressions. De plus, cette idée consiste simplement [235] dans le rapprochement d'un objet et d'un groupe d'objets semblables antérieurement connus ; c'est une image générale plutôt qu'une idée. La connaissance analytique, au contraire, consiste dans le fait de rattacher les éléments de l'apparence à des principes néces-

saires, dans la réduction du contingent, de l'accidentel, au nécessaire. Nous ne connaissons vraiment une chose que lorsque nous connaissons l'ordre dans lequel se développent ses parties, et une raison de cet ordre. Là où il n'y a qu'un simple rapprochement du semblable au semblable, il n'y a pas de connaissance. Cette connaissance générale qui accompagne la perception consiste dans l'évocation de l'image générale, du schème de la table, plutôt que dans la conception de son idée. Donc, dans la perception, il n'y a pas de connaissance au sens propre du mot. Le but de la perception est purement pratique ; percevoir une chose, c'est se représenter les moyens d'en continuer ou d'en reproduire plus tard l'impression. Percevoir c'est revenir au point de vue de l'individu sentant, et s'y tenir. Connaître c'est sortir de soi, et atteindre un objet qui existe, non seulement pour un esprit, mais pour tous les esprits. Il n'y a pas de connaissance subjective.

Erreur et illusion. — N'étant pas une connaissance, la perception ne peut pas être dite vraie ou fausse, et il n'y a pas à proprement parler d'erreurs des sens. Entre la sensation et la perception, il y a tout un travail de l'esprit qui peut se faire bien ou mal, c'est-à-dire de façon à nous mettre dans l'esprit l'image la plus conforme à celle qui se produit ordinairement de la chose vue, ou au contraire une image inexacte parce qu'une des conditions ordinaires de la perception a été modifiée. Aussi y a-t-il des illusions des sens, et non des erreurs des sens. Les illusions des sens sont des manières de percevoir qui sont fausses seulement en ce sens qu'elles nous représentent l'objet de notre perception d'une manière qui n'est pas conforme à la manière normale de percevoir. Ce n'est pas que cette manière normale de percevoir soit nécessairement vraie, ou même puisse jamais être vraie. La perception, dans son ensemble, n'est qu'une manière subjective de voir les choses et les idées. C'est une illusion que de croire qu'il y a une manière idéale de percevoir dans laquelle s'accorderaient tous les esprits. Mais, si nous ne concevons pas une manière parfaite de percevoir, nous concevons cependant qu'il en existe qui sont meilleures que d'autres. C'est ce qui permet de distinguer les illusions des sens de l'erreur proprement dite. Une erreur c'est un jugement objectivement faux par lequel nous affirmons que quelque chose existe avec telle nature déterminée, alors que l'objet n'existe pas ou ne possède pas cette nature. Il n'y a véritablement erreur que dans la connaissance abstraite

proprement dite. L'erreur ne vient que [236] du raisonnement. Le propre de l'erreur est de pouvoir être réfutée par l'expérience et le raisonnement. Les illusions des sens ne peuvent pas être réfutées ainsi ; ce sont seulement des manières de percevoir qui ne sont pas normales. D'ailleurs même les manières normales de percevoir sont des illusions ; toute perception est en somme une illusion. Il ne saurait donc, ici, être question de vérité. Une erreur, une fois réfutée, peut disparaître de l'esprit ; mais une simple démonstration ne suffit pas à faire disparaître une illusion des sens.

Perception et science. — La connaissance proprement dite est d'un tout autre ordre que la perception. Elle consiste dans la détermination des rapports constants et permanents des choses par la mesure des phénomènes. L'acte de mesurer est plus que l'acte de percevoir. Cette connaissance par la mesure nous conduit à une conception des rapports des choses qui n'a plus qu'un rapport lointain avec la perception. Même les illusions des sens, de quelque source qu'elles viennent, même les perceptions, qui en un sens sont illusion, peuvent ainsi devenir objet de science. Cette connaissance, qui résulte de l'expérience en un sens, consiste à chercher les rapports constants qui existent, non pas entre les perceptions que les choses nous donnent, mais entre les grandeurs absolues que nous pouvons déterminer par ces perceptions. Ces perceptions peuvent être fausses ; nous n'en pouvons pas moins déterminer par elles les grandeurs absolues. En tant que j'entreprends de mesurer l'objet d'une sensation, je détermine le phénomène, je passe de la perception à la chose qui existe non dans le sensible, mais dans l'intelligible et d'une manière permanente. C'est donc seulement dans la connaissance scientifique, expérimentale et rationnelle, que peut s'opérer cet accord des esprits, qui ne se réalise jamais même dans la perception la plus parfaite. La science n'a pas pour objet de faire concevoir une manière de percevoir idéale, mais un ordre permanent des phénomènes, par lequel s'expliquent la diversité et la mobilité indéfinie de nos perceptions. Si la connaissance vraie consiste à construire la chose telle qu'elle doit s'imposer à tout esprit, il ne peut y avoir de vérité de la connaissance sensible. La représentation, en effet, consiste toujours à déterminer la nature de la chose, non pas telle qu'elle doit être pensée par tout esprit, mais telle qu'elle doit être re-

présentée à notre esprit, et sentie par nous. Percevoir un objet selon sa vérité implique donc contradiction.

Il n'y a point de vérité de la connaissance sensible. — Ainsi la connaissance sensible est fausse en ce que jamais elle ne nous représente les choses telles qu'elles sont. Elle l'est encore en ce sens que jamais elle ne nous les représente comme elle doit nous les représenter. Enfin la connaissance sensible est encore fausse en ce qu'on [237] ne saurait concevoir une manière de sentir qui doive être considérée comme la vraie pour nous dans des circonstances données. En effet, cela supposerait, soit que notre nature sensible ne change pas, soit que son développement est soumis à une loi rigoureuse, c'est-à-dire que cette nature résulte complètement en nous de son rapport avec le monde extérieur, dont elle ne serait qu'un effet, une résultante. Mais alors il n'y aurait pas en nous de spontanéité, de nature sensible. Or, c'est la même chose de dire que nous sommes des individus, et de dire que dans ces individus il y a une nature sensible dans laquelle quelque chose ne résulte pas de l'action du milieu. Si tout dans la nature sensible était soumis à la nécessité, s'il y avait pour nous une manière de sentir qui serait la vraie, si à chaque instant notre manière de sentir résultait du monde extérieur, nous ne sentirions pas.

Il n'y a point de vérité purement abstraite. — S'il n'y a pas de vérité sensible, dira-t-on qu'il y a une vérité purement abstraite ? Mais, s'il existait une vérité abstraite, c'est-à-dire une nécessité indépendante de l'esprit, et devant laquelle il n'aurait qu'à s'incliner, cette vérité purement abstraite serait purement inintelligible ; elle ne serait la vérité de rien. Si nous concevons qu'il y a une vérité, nous la concevons comme la vérité de ce que nous sentons ; nous concevons que ce que nous sentons à chaque instant est en relation avec ce qui est senti par les autres esprits, c'est-à-dire qu'il doit nous être possible d'entrer en relation avec ces esprits. Mais, de cela même que la vérité a sa base dans la sensibilité, dans la perception actuelle, et de ce que cette perception est en elle-même indéterminable, il résulte que la nécessité elle-même, qui repose sur cette base indéterminable, ne saurait être déterminable. L'ordre de l'intelligence repose sur l'ordre de la sensibilité. La nécessité intelligible suppose la contingence sensible.

[238]

Célèbres leçons et fragments

CÉLÈBRES LEÇONS

COURS SUR LE JUGEMENT

Retour à la table des matières

Les degrés inférieurs. — Nous avons jusqu'à présent étudié la fonction inférieure de l'intelligence, la représentation. Nous avons vu comment elle commence par la pure intuition pour aboutir à la perception, l'intuition étant simplement cet acte passif par lequel la pensée saisit ou plutôt subit des affections, et la perception étant au contraire l'acte par lequel ces affections sont entièrement déterminées, et cela en même temps qu'elles sont rapportées à des images déterminées au point de vue de la grandeur ou qui sont des représentations de la grandeur. Intuition, représentation proprement dite, perception, tels sont les trois degrés de la représentation en général.

L'apparence. — Au point où nous en sommes, l'intelligence, c'est-à-dire la pensée considérée en tant qu'elle connaît, est simplement en présence d'images. Ces images, tantôt elle leur attribue une réalité actuelle, tantôt non. Dans le premier cas il s'agit de la perception proprement dite ; dans le second, de l'imagination. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la représentation ne consiste pas dans une véritable prise de possession par la pensée d'une chose qu'elle juge exister, mais seulement dans l'acte par lequel elle maintient présente devant elle l'image de cette chose. La représentation consiste donc dans l'acte par lequel la pensée détermine des images. Si la pensée était réduite à cette forme ou à ce degré inférieur de connaissance, elle n'existerait

pas à proprement parler, et il n'y aurait pas non plus en face d'elle des réalités ; il n'y aurait que des apparences, et des apparences de rien, du moment où on ne saurait poser l'existence de réalités ; par ce fait même, ces apparences n'apparaîtraient en rien. Mais nous avons vu, en analysant ce commencement de connaissance, la représentation, que, quoiqu'elle ne consiste pas à saisir des réalités, elle suppose néanmoins, tout au moins sous sa forme développée, humaine, quelque chose de plus qu'elle-même. En effet la représentation n'est complète qu'alors que ces images, dans la production et la conservation desquelles elle consiste, sont déterminées quant à la grandeur et quant à la forme ; et cela n'est possible qu'à la condition que l'esprit juge, ou tout au moins ait jugé antérieurement, [239] que ces images manifestent des réalités. En effet, c'est la réalité seule qui est déterminée ; l'apparence, en tant que telle, ne l'est pas. Ainsi nous avons vu que la parfaite détermination d'une représentation suppose qu'il y a des êtres que cette représentation manifeste ou pourrait manifester, et que cette parfaite détermination est la condition pour que l'intuition soit déterminée. Nous ne pouvons attribuer la quantité à nos sensations avant d'avoir déterminé, quant à l'étendue, les images des corps auxquels nous les rapportons, et nous ne pouvons déterminer ces images quant à la grandeur, avant d'avoir déterminé dans leur nature les objets qu'elles représentent à nos yeux. Donc l'étude que nous avons faite de la représentation sous sa forme complète, humaine, vraiment intelligible, nous a montré que nous ne pouvons comprendre la représentation, qu'à la condition de reconnaître dans cet acte la trace d'un acte supérieur par lequel nous faisons plus que nous représenter, par lequel nous connaissons, c'est-à-dire par lequel nous déterminons une quantité.

L'entendement dans la perception. — L'entendement intervient donc, comme nous l'avons vu, dans la représentation, mais sous une forme inconsciente. Se représenter, c'est affirmer l'être de ses représentations, et, par conséquent, sous une forme plus ou moins vague, le concevoir : c'est par l'idée que la représentation se détermine. Il y a donc une conception, un jugement, il y a même des raisonnements implicitement contenus dans toute pensée représentative. Mais ces conceptions, jugements, etc., ne sont point l'objet propre de cette pensée ; ils en sont seulement la condition inaperçue. Au contraire, dans

la vie de l'entendement, la conception, le jugement, le raisonnement sont l'objet propre de la pensée, sont la pensée même : cette pensée est une analyse.

On voit en quel sens nous avons appliqué, dans cette première partie de l'étude de la connaissance, la méthode dont nous avons déterminé l'idée au commencement de la psychologie, la méthode réflexive ; méthode qui consiste à prendre (pour expliquer la pensée) la pensée dans l'un quelconque de ses éléments, et à chercher comment nous pouvons comprendre par la pensée tout entière cet élément particulier. La représentation n'est vraiment intelligible que parce que quelque chose la dépasse. Nous commençons maintenant l'étude de cette action supérieure qui est au fond de la représentation.

L'entendement explicite. — Cette action, on peut la désigner sous le nom d'entendement. Elle se présente cependant sous deux degrés, ou se divise en deux parties. Au premier degré, la pensée ou l'intelligence rapporte ses représentations à des réalités, c'est-à-dire les explique par des êtres, en appliquant à ses représentations sa propre [240] nature, ou mieux les explique en vertu de sa propre nature. Dans sa forme supérieure, rationnelle, l'intelligence ne se contente plus d'appliquer à ses représentations, c'est-à-dire à ses objets, à ce qu'elle s'offre elle-même, sa propre nature ; elle s'élève au-dessus de cette dualité qui constitue la vie de l'entendement, et cherche à la ramener à l'unité ; en d'autres termes la pensée n'accepte plus cette condition qu'elle avait d'abord subie, d'interpréter les objets qu'elle se représente, avec elle-même, avec sa nature toute faite. Elle veut comprendre comment la connaissance est possible dans ces conditions que l'intelligence subit, comment il est possible qu'elle connaisse la vérité, quoique cette vérité lui apparaisse toujours à travers ses propres formes, à travers sa nature. Elle cherche, autrement dit, à ramener à l'unité cette dualité d'elle-même et de l'objet auquel elle s'applique, dualité en dehors de laquelle l'action de l'entendement n'est pas concevable.

Les degrés de la réflexion. — Ainsi, dans la vie purement représentative, unité. L'animal n'a vraisemblablement qu'une vie de représentation, c'est-à-dire qu'il ne s'oppose pas à ce qu'il pense, qu'il vit en

quelque sorte répandu à la surface de ses pensées qui se confondent avec les choses. Avec la vie de l'entendement, la dualité apparaît : l'esprit a conscience de lui-même et connaît qu'il est distinct des objets qu'il connaît. Mais cette dualité n'est pas encore un état dans lequel la pensée puisse se reposer. Il lui reste à chercher quel rapport il y a entre cette nature qui est la sienne, nature dont elle aperçoit la nécessité, et la réalité objective que cette nature lui permet de saisir, c'est-à-dire la réalité extérieure. Il est impossible que la pensée puisse se reposer véritablement autrement que dans l'intellection de l'identité de ces deux termes. Tant que la pensée ne comprend pas comment sa propre nature est au fond la même que celle qu'elle saisit dans l'objet, elle est en présence d'un mystère, elle reste dans le doute, dans l'incertitude. Autrement dit, dans la vie de l'entendement la pensée se subit elle-même comme nature, et par conséquent elle subit la nature des choses. Or subir, c'est ne pas comprendre. Dans la vie de la raison, la pensée ou l'intelligence comprend la nécessité de sa propre nature, c'est-à-dire qu'elle y échappe et comprend le rapport qui existe entre sa nature telle qu'elle la saisit et les choses auxquelles elle l'applique. Dans la vie de la raison, l'intelligence se saisit elle-même comme quelque chose de plus qu'une nature, et par conséquent elle échappe ainsi à la conception d'une nature en dehors d'elle ; elle comprend le rapport d'identité qu'il y a entre elle-même et la chose à laquelle elle s'applique.

Nous allons étudier d'abord l'entendement, c'est-à-dire l'intelligence en tant qu'elle a une nature qu'elle applique à ses représentations, [241] et qu'elle cherche à les ramener à cette nature, à y reconnaître sa propre nature à elle, c'est-à-dire à en affirmer la vérité, comme étant la conformité de ces représentations avec sa propre nature. L'entendement, c'est l'intelligence en tant qu'elle cherche à ramener ses représentations à elle-même, à sa propre nature. Cette réduction ne doit pas être confondue avec celle à laquelle la raison tend ; en admettant que la pensée, dans l'entendement, ait ramené toutes ses représentations à sa propre nature, cette nature elle la subirait encore ; il y aurait à chercher la raison de ce fait nécessaire ; autrement dit l'entendement c'est la faculté de l'expérience, et l'expérience est un acte d'intelligence par lequel nous déterminons les lois de la nature ; mais ces lois de la nature nous ne les déterminons que parce que nous avons, en tant que nature intelligente, en tant qu'êtres pensants, des

lois qui nous sont propres. Par conséquent déterminer par expérience les lois de la nature, c'est appliquer notre nature à nos représentations, c'est ramener nos représentations à notre propre nature. De là la question de savoir si cette réduction a une valeur et à quelle condition elle en a une, et s'il faudrait ramener toutes les lois du monde au déterminisme. La découverte du déterminisme universel, voilà l'idéal de l'expérience ; autrement dit elle tend à nous représenter le monde comme un mécanisme abstrait auquel se rattacheraient tous les phénomènes sensibles. Si la science avait dit son dernier mot, elle nous ferait apercevoir des déterminations de quantité dans les objets de nos pensées. Mais quel serait le sens d'une pareille explication de l'objet de notre pensée ? Devons-nous croire que la réalité n'est que cette conception de la science expérimentale ? Si oui, ne serait-elle pas simplement l'expression de notre propre nature, l'expression des lois de notre intelligence ? Voilà pourquoi la vie de l'entendement ne saurait se suffire à elle-même. De là la nécessité de se demander si la pensée comprend véritablement les choses en les ramenant à des lois nécessaires, et s'il n'y a pas lieu de trouver la véritable réalité dans quelque chose dont découlent à la fois notre nature, en tant qu'être intellectuel, et la nature des choses. Se demander cela, c'est faire acte de raison et en même temps de liberté, car c'est s'affranchir de la nature de l'objet, et cela en s'affranchissant de sa propre nature, c'est-à-dire en se demandant la raison de l'univers.

Analyse du jugement. — Cette idée de l'entendement que nous venons de déterminer, nous avons à la justifier par l'analyse de l'acte de la connaissance. L'acte de la connaissance c'est le jugement. Connaître ce n'est pas se représenter, c'est affirmer ou nier (on affirme dans les deux cas). Quand je dis : la rose est odorante, je ne me borne pas à affirmer qu'il y a entre ces deux termes un rapport vrai ; je [242] détermine ce rapport ; je dis qu'il est vrai que la rose est odorante. Il en est de même lorsque je dis que tout corps qui tombe dans le vide parcourt successivement des espaces proportionnels aux carrés des temps de sa chute. C'est comme si je disais qu'il existe un rapport vrai entre les espaces parcourus successivement et les temps pendant lesquels ces espaces ont été parcourus. Si je dis que dans une alternative il est nécessaire qu'on choisisse, par exemple qu'un Européen ne peut être que Français, Anglais, Allemand, Russe, etc., j'affirme qu'il

est vrai que si l'une de ces déterminations ne convient pas à l'Européen, une autre lui convient. Enfin si j'affirme qu'entre deux grandeurs il existe un rapport, j'affirme par là même que j'ai devant l'esprit des déterminations abstraites des choses entre lesquelles j'aperçois un rapport d'identité ou de non-identité, comme deux et deux font quatre, deux et deux ne font pas cinq. Il en est de même si je dis que Paris est la même ville que la capitale de la France. Tous ces exemples prouvent qu'au fond de tout jugement se trouve cette assertion : il est vrai que... Le jugement, acte de l'entendement, est donc l'acte par lequel nous affirmons quelque chose comme vrai, qu'il s'agisse d'affirmer qu'un objet possède une qualité ou qu'un fait se passe suivant une certaine loi, ou qu'une certaine idée ne peut être réalisée dans une chose en possédant deux déterminations contraires, et qu'elle possède nécessairement l'une des deux, ou enfin que le jugement consiste à affirmer que nous saisissons un rapport d'identité, d'égalité ou d'inégalité entre deux représentations, le jugement consiste toujours à affirmer quelque chose comme vrai. La vérité affirmée peut n'être qu'apparente, mais elle est toujours affirmée comme vraie. Au contraire lorsque je me borne à n'avoir sous les yeux que des images, je ne détache pas dans mon esprit de cette image l'affirmation qu'un objet y est attaché. Tant que je me borne à me représenter cette image, je n'affirme pas cette proposition que l'image est un objet, je ne juge pas. Je puis par habitude insinuer en quelque sorte un jugement confus dans la représentation ; mais la représentation ne consiste pas dans ce jugement. La preuve en est que lorsque nous supprimons ce jugement, nous n'en continuons pas moins à subir la représentation. Il arrive souvent en effet que la représentation persiste dans l'esprit en dépit des efforts que l'esprit fait pour s'en débarrasser. C'est cet acte d'affirmer quelque chose comme vrai que nous nous proposons d'étudier d'abord et qui est l'acte propre de l'entendement.

Concevoir. — Cet acte en suppose deux autres : celui de concevoir et celui de raisonner. Entendre c'est toujours juger, et juger c'est affirmer une vérité. Mais une vérité est la vérité de quelque chose. Dans tous les exemples considérés nous avons vu que le jugement établissait [243] un rapport vrai entre deux termes : la rose est odorante ; les espaces parcourus successivement par un corps qui tombe sont proportionnels aux carrés des temps. Entre ces deux termes le jugement

établit un rapport vrai. Il consiste donc à affirmer comme vrai un rapport entre deux objets de pensée. Ces deux objets de pensée entre lesquels j'affirme des rapports ne sont pas seulement des représentations. Reprenons notre exemple : la rose est odorante. Sans doute en prononçant ces mots, je tends à me représenter une rose. Cependant quand je dis la rose, ce n'est pas une rose particulière, ce n'est pas simplement une image que je me représente, une partie de l'étendue ; je me représente un être, toute une espèce d'êtres. De même le terme odorant n'est pas non plus une pure image. En effet, qu'on puisse se représenter une sensation d'odeur, cela est vrai ; mais quand nous disons que la rose est odorante, nous faisons quelque chose de plus que nous représenter une sensation d'odeur de rose ; nous concevons dans cette rose une qualité, qualité qui détermine en nous une sensation d'odeur. Le terme odorant désigne l'idée d'une qualité ; comme le terme de rose il s'applique à une idée et non à une pure représentation. Dans ce jugement : la rose est odorante, la pensée ne porte donc pas sur une représentation, mais sur quelque chose de différent déjà, c'est-à-dire qu'elle affirme une vérité par rapport à des termes dans lesquels elle juge déjà qu'il y a une vérité ; elle affirme une vérité de vérités. Tout jugement porte non sur de pures apparences, mais sur des choses dans lesquelles l'intelligence s'est déjà mise, dans lesquelles elle a déterminé des vérités. Autrement dit, la pensée ne peut avoir pour objet que la réalité, c'est-à-dire la vérité. Cette vérité c'est celle d'un rapport entre une certaine idée et une autre. Autrement dit, le jugement suppose, comme matière objective sur laquelle il porte, des idées, c'est-à-dire des pensées qui représentent à l'esprit d'autres jugements (jugements antérieurs ou ultérieurs). Le jugement est toujours un jugement de jugements, et ces derniers sont dans ce même cas à leur tour et ainsi de suite indéfiniment. Le jugement ne saurait sortir de cette forme qui est sa propre nature. Chaque terme du jugement en acte exprime un jugement en puissance. Quand je dis que la rose est odorante, les deux termes expriment : l'un, que la rose est une réalité, l'autre, que l'odeur est une réalité. On peut donc dire que les jugements portent sur des jugements résumés.

Le jugement et l'idée. — L'acte du jugement suppose donc avant lui l'acte de former des idées. Quand je dis que la rose est odorante, je ne conçois pas seulement le rapport des deux termes : rose et odo-

rante, je conçois les idées de rose et d'odeur. Je juge que la rose et l'odeur existent, et je maintiens ces jugements sous le regard de mon [244] esprit. Les idées, objets de la conception, ne sont pas autre chose que des rapports nécessaires que l'esprit se représente au lieu de les affirmer actuellement ; concevoir, c'est avoir jugé ; la conception est un jugement antérieur au jugement même ; c'est le jugement tel qu'il a été ; les idées sont des jugements en puissance parce qu'elles ont été des jugements en acte ; ce sont des systèmes d'affirmations, mais qui ne sont plus actuelles, et que le jugement rend actuelles. À l'origine, la synthèse est très pauvre, l'idée se confond avec le jugement ; puis, peu à peu, l'idée se grossit de l'apport des jugements qui la concernent ; mais dès le début, le jugement énonce une propriété d'une nature. Le jugement forme l'idée ; mais dans tout jugement se trouve impliquée une conception, sur laquelle porte ce jugement. L'idée est donc la représentation inférieure, abstraite, sur laquelle le jugement porte, et qu'il réalise en l'analysant.

Raisonner. — Juger suppose donc concevoir ; mais cet acte suppose aussi raisonner. En effet, pourquoi affirmer que la rose est odorante ? Parce que je l'ai constaté, direz-vous. Mais on ne peut pas constater que la rose, dans sa nature universelle, est odorante ; la constatation ne peut avoir de valeur que par rapport à quelques roses, et, dans le jugement, vous lui donnez une valeur universelle. Il n'y a pas de pensée qui n'ait, en prétention du moins, une valeur universelle ; autrement dit, il y a dans tout jugement que nous formons une prétention à l'universalité. Affirmer qu'une chose est vraie, c'est affirmer qu'elle a une valeur pour tout esprit, qu'elle existe, qu'elle fait partie de la vérité. Mais la vérité est nécessairement une. La raison qui fait que la chose affirmée actuellement est vraie, si elle est vraie, fait aussi que celle que nous affirmerons tout à l'heure sera vraie, si elle est vraie. Autrement dit, entre tous les jugements vrais qu'on forme, il doit y avoir un rapport. On n'affirme pas la vérité d'une chose en faisant abstraction de toutes les raisons qu'on a pris l'habitude de reconnaître comme justifiant l'affirmation que la chose est vraie. Toutes les fois qu'on forme un jugement, on le justifie ; autrement dit un jugement vrai — et tout jugement quand même il serait faux — n'est jamais, dans le mouvement de notre pensée, un fait isolé ; c'est un élément d'un tout ; la vérité de ce jugement n'est possible que comme

fonction de la vérité totale des autres ; si j'affirme quelque chose comme vrai, c'est que je m'en reconnais le droit, étant donné ce que je sais d'autre part être vrai. Tout jugement que j'affirme, je le forme ; il n'existait pas auparavant ; je pense à un autre état d'esprit. Je ne puis concevoir que je puisse former légitimement le jugement B autrement qu'en concevant le passage du jugement antérieur A à ce jugement B comme légitime. Je ne puis [245] concevoir mon jugement actuel que comme une partie de l'action totale de ma pensée par laquelle celle-ci se meut à travers ses affirmations nécessaires. Mais ce mouvement de la pensée n'est autre chose que ce que nous appelons le raisonnement.

L'idée, produit de la conception, est à la fois la matière de l'entendement et le dernier produit de son activité. Elle est un ensemble de connaissances possibles résumées en une seule représentation et représentées généralement par un signe. L'idée, c'est la connaissance en puissance, objet, matière de la connaissance en acte. Le jugement, qui analyse l'idée, ou qui établit un rapport nécessaire entre les idées, est la connaissance en acte. Le raisonnement est le mouvement même par lequel la pensée se réalise dans les jugements successifs.

Division de cette étude. — Ainsi nous étudierons d'abord l'entendement dans son acte propre, le jugement, puis nous l'étudierons dans les conditions de cet acte qui sont doubles : les unes concernent les objets sur lesquels le jugement porte, sa matière ; nous aurons alors à nous demander ce que sont les idées, quel est l'acte par lequel on les forme, acte qui consiste à concevoir ; nous aurons ensuite à nous demander quelle est l'autre condition du jugement, c'est-à-dire ce qu'il faut pour qu'il soit compatible avec les autres. Pour ce qui est du mouvement de la pensée d'un moment à l'autre, c'est, avons-nous dit, ce qu'on appelle le raisonnement. Le raisonnement, au sens le plus large du mot, c'est l'expérience même, c'est l'action de faire des expériences ou du moins de réaliser des expériences, d'acquérir une connaissance systématique de ses pensées. L'entendement, sous sa face abstraite, est la conception d'idées sur lesquelles le jugement porte ; le jugement c'est l'entendement en acte ; le raisonnement, c'est le mouvement de la pensée à travers ses actes successifs, l'action par laquelle l'entendement cherche à justifier ses actes présents en les mettant d'accord avec tous les autres.

Trois idées de l'être. — La forme propre de l'idée c'est la finalité, c'est-à-dire l'action intérieure, rationnelle, susceptible d'être expliquée, justement parce qu'elle est le produit d'une idée. Ce qui fait qu'une idée est objective, c'est qu'elle est considérée comme un principe d'action, de réalité ; si telle idée est vraie, c'est qu'elle n'est pas seulement un rapprochement de propriétés exprimant nos expériences, mais que, de plus, elle exprime quelque chose qui existe indépendamment de l'acte de l'entendement, à savoir une raison d'être de la chose pensée. La forme propre du jugement, c'est, au contraire, la nécessité, c'est-à-dire le rapport intelligible de termes qui ne le sont pas en eux-mêmes ; la nécessité suppose une nature qui se présente à l'esprit ; le jugement consiste dans une expérience. Quant au raisonnement, la forme en est l'identité ; la pensée qui raisonne doit se retrouver toujours dans ses [246] nouvelles affirmations. L'entendement suppose donc une troisième idée de l'être, celle de l'être purement abstrait, simplement identique à lui-même.

Le jugement. — Considérons d'abord le jugement, et d'abord par son côté intérieur, dans l'action de la pensée qui le constitue. Qu'est-ce que le jugement ? Cette étude nous conduira à une deuxième qui aura pour objet de déterminer quelles sont les formes du jugement. Pour le moment nous distinguons donc dans le jugement deux choses irréductibles : une matière sur laquelle il porte, et une forme toujours la même, qui est celle de l'entendement.

L'acte de juger. — En quoi consiste l'acte de juger ? Nous l'avons déjà indiqué sous une forme vague. Nous devons déterminer cette idée avec plus de précision. Le jugement dont nous parlons ici n'est pas une qualité de l'esprit, ce qu'on entend ordinairement par un bon jugement ; ce n'est pas non plus la faculté générale de juger, la puissance de juger ; c'est l'acte de juger, c'est-à-dire d'affirmer une relation entre deux termes. Juger c'est toujours affirmer quelque chose par rapport à quelque chose. Il faut qu'il y ait deux termes en présence. Lorsque je parais n'affirmer qu'un seul terme, comme lorsque je dis par exemple : cette montre est, même dans ce cas, dis-je, il y a deux termes. J'attribue à cette montre l'existence ; je considère que cette

montre pourrait ne pas exister. L'existence est considérée comme un terme avec lequel on met l'objet en rapport.

Le jugement est-il libre ? — La matière du jugement consiste donc en deux termes, mais le jugement dans son acte consiste essentiellement dans l'affirmation d'un rapport comme vrai entre deux termes. Cette affirmation, à son tour, suppose autre chose, à savoir, que nous avons l'idée de la vérité. Si nous ne savions pas ce qu'est la vérité, il nous serait impossible de juger. Le rapport des deux termes *rose* et *odorante* n'est que l'expression de la convenance que je saisis entre ce rapport même et l'idée que j'ai de la vérité.

Cette idée de la vérité, d'une part et, d'autre part, l'objet sur lequel porte le jugement auquel on applique la vérité ne sont que les conditions de l'acte de juger, acte qui consiste en une affirmation. De là cette question : y a-t-il autre chose dans le jugement que les conditions mêmes de cet acte ? Cet acte est-il ou n'est-il pas quelque chose de plus que ses conditions ? Juger est-ce simplement apercevoir un rapport entre deux termes, apercevoir une vérité ? L'acte d'apercevoir est-il le même que l'acte d'affirmer ? Ou bien celui-ci vient-il s'ajouter au premier ? Si juger n'est qu'apercevoir un rapport, l'entendement même n'est qu'une faculté passive. Apercevoir n'est en effet autre chose qu'être en présence [247] d'un objet et en subir la vision. Si au contraire il y a dans l'acte de juger quelque chose de plus qu'apercevoir, l'acte de l'entendement devient proprement actif. L'esprit agit en tant qu'il affirme. Il agit, c'est-à-dire qu'il n'est pas déterminé par ce qu'il aperçoit, qu'il ne le subit pas. Autrement dit, affirmer dans ce cas est un acte qui sort de l'esprit même, qui n'est pas simplement une forme qu'il prend, mais une détermination qu'il se donne, qui vient de son fond. Si donc l'acte de juger se ramène à l'acte d'apercevoir, l'entendement est une faculté passive et fatale ; sinon le jugement est un acte de liberté.

La vie morale est ici en question. — Cette question est très grave de conséquences. Si l'entendement est passif, si le jugement se détermine en nous sans nous, nous ne sommes plus responsables de notre pensée, n'en étant pas cause. Si, au contraire, nul jugement ne se forme sans l'intervention d'une puissance libre qui le constitue, nous

sommes responsables de nos erreurs. Alors la vie morale devient possible, car la condition de cette possibilité c'est que nous puissions déterminer notre conduite par nous-mêmes, c'est-à-dire que nous soyons autre chose que les jouets d'une nécessité indépendante de nous, que nous subissons. Si nos pensées se font en nous sans nous, nous ne ferons plus notre connaissance de la vérité, nous ne ferons pas non plus notre connaissance du bien. Pour accomplir son devoir, pour agir conformément à une loi, il faut la comprendre par un acte de liberté, et non la subir. Si nous ne pouvons qu'attendre que la conception d'une loi morale s'offre à nous pour l'accepter et nous soumettre à ses prescriptions, nous ne sommes plus les auteurs de notre vie morale, et nous sommes conduits à la négation même de la morale. Si nous n'intervenons pas nous-mêmes dans la production de notre connaissance en général, nous n'interviendrons pas non plus dans la connaissance particulière du bien et du mal.

Jugement est plus qu'aperception. — Examinons successivement les deux opinions entre lesquelles il est si important de décider : celle qui explique le jugement, comme consistant en quelque chose de plus que la perception, est celle de Descartes, pour qui le jugement est un acte de volonté. Spinoza représente l'autre opinion ; d'après lui l'affirmation n'est autre chose que la perception même ; la volonté et l'entendement ne font qu'un. Par l'analyse que nous avons faite de l'acte du jugement, nous avons pour ainsi dire tranché d'avance la question. En effet, nous avons montré que l'acte du jugement présuppose non seulement la perception des termes du jugement, mais encore une autre condition, idéale, qui est la présence de l'idée de vérité, condition en l'absence de laquelle nous ne saurions reconnaître comme vraie l'affirmation d'un rapport. S'il en est ainsi, nous ne pouvons pas confondre juger et apercevoir ; car nous aurions beau apercevoir deux termes, cette simple [248] aperception ne suffirait pas pour produire un jugement ; outre ces termes il faut que nous ayons dans l'esprit l'idée des conditions dans lesquelles on peut affirmer un rapport vrai entre eux, conditions qui peuvent être réalisées en nous. Ainsi il faut que nous sachions dans quelles conditions l'image d'une montre, par exemple, pourra être pour nous l'occasion du jugement que cette montre existe. Par conséquent il ne saurait suffire, pour qu'il y ait jugement, d'avoir l'idée de la montre en elle-même, et dans cette idée,

l'idée d'existence. Le jugement n'est possible ici qu'à la condition que nous sachions que les conditions, pour que nous puissions reconnaître qu'un rapport vrai peut être affirmé entre la montre et l'existence, sont remplies. Le jugement est donc l'acte de saisir, dans le rapport de ces deux termes, l'expression, la manifestation des conditions de la vérité de ce rapport. Le jugement ne peut donc consister simplement dans l'acte d'apercevoir. Mais cela ne suffit pas encore. En réalité il n'y a jamais dans aucun fait que je constate la preuve que j'aie le droit de former le jugement que je forme ; je n'ai jamais, pour former ce jugement, que des raisons plus ou moins fortes. L'expérience ne me donne pas l'absolu des conditions qui entrent dans mon jugement. Dans tout jugement, dans toute affirmation que je porte, il y a quelque chose d'arbitraire ; c'est-à-dire que nous croyons reconnaître dans les termes que nous avons sous notre regard les conditions d'affirmation d'un rapport vrai, sans cependant être certains qu'elles y soient. Donc, dans le jugement, il y a quelque chose de plus qu'une aperception ; il y a la reconnaissance, dans ce que nous percevons, de quelque chose que nous croyons devoir y être. Si nous ne nous bornions qu'à affirmer ce que nous savons, nous n'affirmerions jamais rien. Autrement dit, la vérité est toujours la présence d'une forme dans une matière, de la nécessité dans les faits ; or les conditions de la reconnaissance d'une vérité dans le fait sont toujours abstraites, ne sont jamais remplies ; c'est pourquoi l'action de juger ne peut jamais être ramenée à une pure aperception.

Descartes. — Juger, dit Descartes, est un acte de volonté. La volonté, c'est la puissance qui, en nous, désire, veut, affirme, nie, doute. Affirmer est donc un acte de la volonté, ou, pour mieux dire, c'est son acte fondamental ; car désirer, par exemple, c'est affirmer qu'un certain objet vers lequel on tend a une valeur, est bon, désirable ; douter, c'est affirmer qu'on ne connaît pas véritablement ; nier, c'est encore affirmer. Affirmer une chose c'est affirmer la vérité de cette chose, c'est l'accepter. Quand je dis que deux et deux font quatre, si je ne fais que me représenter ces deux nombres, je reste en dehors de ce que je me représente, je ne le fais pas mien. Mais, si j'affirme que deux et deux font quatre, c'est comme si je disais : il me plaît, il me convient, cela m'est conforme, [249] convient absolument à ma nature ; quand je dis cela est, je me l'identifie à moi-même. Affirmer une chose, c'est

vouloir cette chose, vouloir qu'elle soit vraie. Descartes n'analyse pas ainsi l'idée de jugement. Ce qu'il considère, c'est le jugement dans son unité, comme l'expérience d'une vérité ; cette vérité, c'est l'ensemble de la chose affirmée. Tant que nous nous bornons à apercevoir, nous ne jugeons pas ; ce qui constitue essentiellement le jugement c'est la croyance. Croire est un acte de volonté. L'acte d'apercevoir est l'acte propre de l'entendement ; l'entendement est une faculté passive qui subit les idées ; les idées sont les formes nécessaires que subit l'âme ou l'entendement, comme la cire, les formes des objets mis en contact avec elle. La volonté est l'action de l'âme. Tant que les idées lui sont simplement présentes, elle ne les juge pas. L'entendement est passif, la volonté est active ; l'entendement est fini, la volonté est infinie. La volonté, en effet, qu'elle s'applique à des choses connues clairement ou confusément, à porter des jugements vrais ou faux, consiste toujours dans la même chose, à savoir : affirmer ou nier. Cette affirmation est quelque chose d'absolu, qui ne comporte pas de degré ; on ne conçoit pas de degré dans la volonté ; la volonté ne saurait s'épuiser par l'affirmation d'un plus ou moins grand nombre de choses. La volonté est absolue et infinie tandis que l'entendement est fini et relatif. Descartes distingue donc dans la faculté de connaître deux parties, l'une passive et l'autre active. Par là Descartes pense pouvoir expliquer les différents actes de la connaissance ou plutôt les différents états dans lesquels peut se trouver l'esprit par rapport à la connaissance. Ces états sont au nombre de trois : nous pouvons connaître véritablement, nous tromper, douter. Qu'est-ce que connaître véritablement ? C'est affirmer une chose que l'on conçoit clairement ; c'est enfermer l'usage de sa volonté dans la limite de la connaissance claire. Se tromper, au contraire, c'est laisser la volonté s'étendre au-delà des limites de la connaissance claire. Douter, c'est, en présence de l'incertitude d'une connaissance, retenir l'action de la volonté, ne pas affirmer. Ainsi l'idée de Descartes est de faire dans l'acte de la connaissance deux parts distinctes ; l'une qui peut varier indéfiniment en quantité ou en qualité, l'autre qui ne peut varier. Connaître c'est toujours affirmer, vouloir. L'acte proprement dit de la pensée est donc toujours le même. Tant qu'on ne produit pas cet acte, on peut dire qu'on ne pense pas.

Spinoza. — La théorie adverse est celle de Spinoza. Il commence par critiquer cette opinion de Descartes qui divise l'entendement en deux puissances distinctes, l'une passive et l'autre active, l'une s'étendant infiniment plus loin que l'autre et par là produisant l'erreur ; car pour Descartes retenir son entendement dans les bornes de l'aperception claire, c'est ne pas se tromper ; douter est l'acte de la volonté qui suspend [250] le jugement en présence d'une aperception obscure. Suivant Spinoza on ne doit pas distinguer ainsi dans l'âme deux puissances de nature différente. Par entendement il faut entendre l'ensemble des aperceptions de l'âme, par volonté l'ensemble de ses volitions, de ses affirmations. Il n'y a pas d'entendement dans l'âme, ni de volonté, en dehors de l'acte même par lequel l'âme, successivement, entend ceci ou veut cela. En effet qu'est-ce que l'entendement en nous en dehors de l'action par laquelle nous entendons ? Rien qu'une abstraction, quelque chose de vide, et cela est vrai à plus forte raison de la volonté. Nous ne pouvons saisir qu'en acte la puissance de vouloir, c'est-à-dire en tant qu'elle affirme ou nie. Il ne faut donc pas entendre par l'entendement et la volonté quelque chose comme deux êtres qui produiraient des actions. L'entendement et la volonté ne sont autre chose que les faits mêmes dans lesquels la vie de l'âme se manifeste successivement. Maintenant faut-il admettre avec Descartes qu'il puisse y avoir des faits de volonté là où il n'y a pas de faits d'entendement et inversement, c'est-à-dire que la volonté et l'entendement ne soient pas deux facultés coextensives ? Non. Toute aperception, dit Spinoza, est aussi une affirmation. Apercevoir c'est affirmer, et inversement ; il n'y a pas d'autre affirmation que celle que l'idée, en tant que telle, contient. Ainsi l'idée ou aperception et l'affirmation sont la même chose. Nous ne pouvons pas apercevoir sans affirmer, et d'autre part affirmer suppose toujours apercevoir. Spinoza nie donc la première partie de la thèse de Descartes, à savoir que la volonté peut s'étendre plus loin que l'entendement. Il nie, en outre, également que la volonté ne soit pas liée à l'entendement quant à la qualité. Il y a, d'après lui, autant de réalité dans une affirmation dont une idée est l'objet qu'il y a de valeur dans cette idée. La valeur de l'affirmation égale la valeur de l'idée. Autrement dit l'idée et l'affirmation ne font qu'un. Puisque l'affirmation ne se distingue de l'idée ni au point de vue de la quantité, ni au point de vue de la qualité, l'affirmation est une idée.

1° *Toute aperception est une affirmation*. — Considérez l'idée d'un objet que vous avez devant vous ; en considérant cet objet, vous bornez-vous à l'apercevoir simplement ? Non. Apercevoir ne serait rien. Ce qui fait la réalité de l'aperception, c'est qu'en elle se trouve l'affirmation que quelque chose vous est présent. Il y a deux classes d'idées : des idées confuses et des idées claires ; les premières viennent de l'imagination ou des sens ; les secondes s'enchaînent logiquement. Les premières sont produites en nous par l'action des autres corps sur le nôtre ; ces corps étrangers mettent le nôtre en un certain état. L'expression psychologique de cet état, c'est ce qu'on appelle l'idée sensible, ou l'imagination des corps extérieurs. Ce qui établit la jonction entre les corps et la pensée [251] c'est la substance divine. Tout ce qui se produit dans le corps se traduit en pensée. L'idée confuse est une idée qui nous présente les objets extérieurs comme présents. Le langage même en fournit la preuve. Se représenter signifie se représenter présent. Donc l'idée de l'existence actuelle des êtres, qui sont l'objet de nos idées confuses, est contenue dans la pure idée confuse. Même dans le cas de l'hallucination, il n'est pas nécessaire qu'on commence par avoir une hallucination continue pour dire que la représentation correspond à un objet. Sitôt qu'on voit une image on la voit comme une chose, et si on cesse de la voir ainsi, c'est qu'une idée claire ou adéquate par laquelle nous concevons les choses dans leur absolue vérité se présente à nous et exclut la présence de la chose. Toute idée même confuse contient donc une affirmation ; *a fortiori* les idées claires ou adéquates. En effet qu'est-ce qu'avoir l'idée du triangle sinon affirmer que le triangle a trois côtés ? De même vous ne pouvez avoir l'idée du cercle sans avoir celle de ses propriétés. On ne peut se représenter une idée sans se représenter un rapport entre les éléments de cette idée. Ce qui est vrai des idées obscures est vrai des idées claires. Donc toute idée contient une affirmation.

2° *Toute affirmation est aperception*. — Il n'y a d'autre affirmation que celle que l'idée en tant que telle contient. Descartes prétend que nous pouvons affirmer des choses dont nous n'avons pas l'idée ; cela est impossible ; il faut que nous ayons une certaine idée de la chose que nous affirmons. Il est vrai que Descartes ne prétend pas que nous n'ayons aucune idée des choses que nous affirmons reconnaître dans

l'idée confuse. Mais alors que nous avons une idée confuse, Descartes prétend que l'affirmation reste absolue ; elle reste absolue, soit qu'elle porte sur les idées confuses, soit qu'elle porte sur les idées claires. Mais Spinoza n'est pas de cet avis ; l'affirmation n'est pas la même lorsqu'elle porte sur des idées confuses que lorsqu'elle porte sur des idées claires ; l'affirmation qui porte sur une idée confuse est une idée confuse aussi. Votre affirmation a l'étendue de la chose que vous entendez. Elle n'est pas aussi réelle lorsqu'elle porte sur des idées tronquées ou incomplètes que lorsqu'elle porte sur des idées claires. L'affirmation a la même valeur que l'idée, même pauvreté et même richesse que l'idée, tant au point de vue de l'affirmation qu'au point de vue de la connaissance. Lorsqu'on a des idées claires, adéquates, conçues selon les lois de l'entendement, on affirme avec une intensité absolue... Puisque l'affirmation n'est autre chose que le lien même des éléments des idées, c'est-à-dire, que la connaissance même, elle ne peut pas être plus parfaite ni plus absolue que cette connaissance ; or une idée dont on ne peut se rendre absolument compte est une idée qui n'est pas vraie, n'est rien de positif. En résumé, pour Spinoza, l'affirmation est coextensive et cointensive [252] avec l'idée. C'est la même chose à un point de vue différent. La volonté et l'entendement sont la même chose, et la volonté n'est pas plus que l'entendement une puissance à part ; elle n'est pas le moins du monde une puissance. Elle est la somme de nos affirmations tout comme l'entendement est la somme de nos idées. On le voit, le Spinozisme est une sorte d'empirisme *a priori* ; c'est la négation de l'esprit et de toute puissance supérieure au fait. On peut dire que son système est une sorte de *chosisme*. Au lieu de voir le monde dans sa réalité, dans son relief, en plein, pour ainsi dire, il voit tout plat. Il superpose en quelque sorte deux mondes plats, le monde des choses et le monde des idées. Le spinozisme est, peut-on dire, un pur réalisme.

L'erreur selon Spinoza. — Telle est donc la critique que Spinoza fait de la théorie de Descartes ; voyons maintenant comment il applique la sienne propre. La théorie de la connaissance telle que nous la trouvons chez Descartes a pour objet d'expliquer les différents moments de la connaissance, connaissance vraie, erreur, doute, c'est-à-dire les différentes situations dans lesquelles l'esprit peut se trouver en présence des choses qu'il pense. Spinoza doit donc, de son point de

vue, rendre aussi compte de ces différentes situations de l'âme en face de ses pensées. Qu'est-ce que l'erreur ? Nous avons vu que la vérité pour Spinoza ne consiste que dans les idées adéquates, c'est-à-dire dans les idées que l'âme conçoit indépendamment de l'ordre des affections du corps, uniquement en comparant les objets, c'est-à-dire les idées que les objets lui suggèrent, en établissant les catégories de ces objets, en généralisant. Tel est le premier degré de la connaissance proprement dite. Puis elle atteint la connaissance vraie en saisissant par le moyen de ces idées générales les essences éternelles qui s'y manifestent, c'est-à-dire en comprenant la relation éternelle des essences. Car il n'y a de connaissance vraie que celle des essences. Comprendre le triangle, c'est comprendre l'essence éternelle du triangle, qui est d'être une figure formée par trois côtés qui se coupent ; de même comprendre l'âme c'est comprendre que son essence éternelle est d'être l'idée du corps ; de même pour Dieu, etc. Dans les idées confuses, il n'y a pas de vérité. Ces idées sont suscitées en nous par l'action des corps présents. Cette action produit en nous des idées qui nous représentent les corps extérieurs comme présents, non tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels qu'ils sont dans leur effet en nous. Si au contraire nous faisons intervenir l'idée adéquate, la pensée proprement dite, si nous concevons les corps dans la nécessité de leur position, de leur mouvement, alors nous avons la connaissance proprement dite ou vraie.

L'erreur n'est que privation. — Dans la connaissance sensible il n'y a pas de vérité à proprement parler. Au contraire, dans la connaissance [253] par l'entendement il n'y a place que pour la vérité. Qu'est-ce donc que l'erreur ? C'est simplement la privation de certitude, la privation d'une idée certaine, c'est-à-dire d'une idée adéquate excluant soit la présence d'un objet que notre imagination nous montre comme présent dans le cas où il ne l'est pas, soit l'explication qu'on s'en donne ; l'erreur est simplement le manque d'une connaissance certaine et vraie. Ainsi nous nous représentons le soleil comme situé à deux cents pas de nous. L'erreur vient simplement de notre manque de connaissance de la vraie distance du soleil. Dans cette idée que le soleil se trouve à deux cents pas, il y a quelque chose de vrai : la présence du soleil devant nous et l'affirmation que le soleil nous produit l'effet d'un corps situé à deux cents pas. Tel est le contenu po-

sitif de cette idée. Cela n'est pas faux en un sens. Mais nous nous trompons en ce que nous n'avons pas en nous à ce moment l'idée vraie de la distance du soleil. L'erreur n'est donc qu'un manque de connaissance. De même nous nous croyons en possession d'une volonté libre ; mais c'est encore une erreur. Cette erreur consiste dans un défaut de connaissance ; elle consiste dans l'ignorance des motifs qui déterminent notre volonté. De quelque nature que soient ces motifs, ils existent. Une chose qu'on veut sans motif est une chose qu'on ne veut pas. Il est vrai que Spinoza reconnaît que l'erreur n'est pas l'ignorance pure et simple, l'erreur est pour lui l'ignorance d'une vérité absolue dans l'affirmation d'une vérité relative. Ainsi dans l'exemple du soleil cité plus haut, l'erreur n'est pas simplement ignorance. On affirme que le soleil est comme un corps qui serait à deux cents pas ; ce qui est faux, c'est que le soleil soit réellement à deux cents pas. L'erreur consiste ici dans l'absence d'une connaissance vraie de la distance du soleil ; l'erreur n'est pas une véritable ignorance, c'est une ignorance dans une connaissance.

Le doute selon Spinoza. — Voyons maintenant comment il explique le doute. Sur ce point il y a une difficulté. Le doute, dit-il, est une incertitude de l'imagination. On ne doute pas des choses claires conçues adéquatement ; on ne doute que des choses qu'on conçoit confusément. Le doute est une incertitude de l'imagination qui se porte tantôt sur un objet, tantôt sur un autre. Qu'un enfant voie venir constamment, le matin, chez ses parents, une personne, Simon par exemple, et le soir, une autre personne Pierre ; alors il n'éprouvera pas d'incertitude. Ayant vu Simon le matin, il attendra Pierre le soir. Mais si Pierre vient quelquefois le matin, et Simon le soir, l'enfant doutera et flottera de l'un à l'autre. Le doute est donc une idée inadéquate. L'enfant doute parce qu'il n'y a pas pour lui de raison certaine que Pierre arrive plutôt que Simon. Descartes explique le doute par une action de la volonté ; douter c'est suspendre son jugement. Spinoza dit que nous ne pouvons pas [254] suspendre notre jugement. Pour arriver à cette suspension, la condition est que nous ayons une idée adéquate qui nous enseigne que nous sommes en présence d'une idée inadéquate. Dans le cas précité, l'enfant ne suspend pas son jugement, mais il flotte d'un jugement à un autre. Ce qui rend possible la suspension du jugement qui constitue le doute, c'est la connaissance adéquate du

caractère inadéquat de la connaissance qu'on a actuellement. Le doute est donc en définitive la connaissance certaine d'une ignorance.

En quel sens Descartes a raison. — Que faut-il penser de ces deux doctrines ? Remarquons d'abord que Descartes n'est pas aussi éloigné de la pensée de Spinoza qu'il peut le paraître au premier abord. Descartes ne nie pas en réalité tout ce que Spinoza affirme concernant les rapports de l'entendement et de la volonté. Pour lui comme pour Spinoza, il est vrai que la volonté ne s'exerce pas en dehors des limites de l'entendement ou, du moins, en dehors des limites de l'aperception. Il faut avoir l'idée pour affirmer. Descartes va même plus loin ; il reconnaît que la perfection de la volonté ne va pas sans la perfection de l'entendement. Pour lui c'est lorsque nous concevons le plus clairement nos idées que nous les concevons de la façon la plus absolue. Sans doute il dit bien que la volonté est toujours la même à quelque degré qu'elle se manifeste ; mais il se corrige lui-même en reconnaissant que la puissance de la liberté se manifeste bien plus dans l'affirmation du vrai que dans celle du faux. Nous ne sommes parfaitement libres que lorsque nous sommes parfaitement déterminés. Descartes accorderait à Spinoza qu'il y a une coextension de la volonté et de l'entendement, et que la volonté, quoique toujours la même en un sens, a cependant d'autant plus de perfection qu'elle affirme des choses plus certaines, et qu'elle n'est vraiment libre que lorsqu'elle affirme absolument. Descartes accorderait à Spinoza toute sa thèse, et maintiendrait cependant intégralement la sienne. Cette thèse de Descartes revient à dire que : 1° Affirmer est toujours quelque chose de plus qu'apercevoir. Ce quelque chose, à quelque degré de connaissance qu'on le prenne, est toujours le même, c'est une adhésion de l'âme ; 2° Dans la parfaite connaissance, il y a un acte de parfaite liberté, c'est-à-dire, dans la parfaite connaissance, l'entendement ne subit pas la vérité passivement ; en réalité il faut que cette vérité soit faite par la pensée, qu'elle soit comprise par elle comme son œuvre propre, comme quelque chose d'absolu. La connaissance parfaite n'est pas la connaissance de l'absolument nécessaire, mais elle est l'absolue connaissance du nécessaire, c'est-à-dire quelque chose de plus qu'une simple représentation. Il y a toujours quelque chose dans la connaissance de plus que le pur fait d'être déterminé par un objet : l'acte absolu de pensée qui juge de cela s'en détache, le dépasse. En fait donc,

à chaque [255] instant de notre vie, nous sommes une volonté libre en principe ; mais nous sommes essentiellement, dans la connaissance parfaite, absolue liberté, parce qu'alors il nous est permis de prendre conscience de ce fait que la nécessité n'est qu'apparence, et que cette nécessité a sa raison dans quelque chose d'absolu. Ce n'est pas expliquer Dieu par exemple que dire que c'est un être infini ; ce qu'il y a de réel ici, ce qu'il faut dire, c'est que c'est une puissance infinie. Une pensée absolument parfaite ne l'est que parce qu'elle manifeste une puissance parfaite.

En quel sens Spinoza a raison. — Cependant il y a une part de vérité dans la théorie de Spinoza. Ce qu'il a bien vu, c'est qu'à toute idée est liée une affirmation. Ce n'est que par abstraction qu'on peut considérer les représentations comme s'offrant d'abord à l'esprit qui viendrait ensuite leur appliquer des jugements ou affirmations. On ne peut abstraire l'une de l'autre, comme deux puissances séparées, la volonté et l'entendement. Il a bien vu aussi que toute action par laquelle la volonté développe la connaissance, ne peut être conçue comme s'expliquant par une action pure et simple de la volonté, par un acte de pure liberté. Tout progrès dans la connaissance, toute suspension de jugement ont des conditions. Si on doute, c'est toujours grâce aux connaissances précédemment acquises. Un ignorant ne doute de rien. Il y a toujours des connaissances positives réelles qui sont les conditions du progrès de notre connaissance. Ce progrès se fait par l'intermédiaire du doute, et le doute a ses conditions dans des connaissances certaines. Spinoza a bien vu que tout acte de pensée est un tout indivisible, que toute pensée est liée à des connaissances antérieures, les unes confuses, les autres claires. Autrement dit, Spinoza a compris qu'il y a un déterminisme de notre pensée comme il y a un déterminisme extérieur, un déterminisme des choses. Ce que nous pensons à un moment donné a son explication dans ce qui précède et explique ce qui suit. Tous les états de l'esprit par rapport à la connaissance vraie doivent être expliqués par leur cause, c'est-à-dire dépendent d'une certaine nécessité. La volonté libre ne saurait s'exercer en dehors du champ où l'entendement pénètre. Douter arbitrairement, se tromper arbitrairement, sont choses impossibles. On peut donc accorder à Spinoza une partie de sa thèse ; nous avons remarqué

d'ailleurs que Descartes le faisait d'avance, mais il ne s'ensuit pas que Spinoza ait raison au fond.

Spinoza n'explique pas l'erreur. — Il est bien vrai que le déterminisme existe dans l'âme, et qu'on ne peut expliquer l'acte de suspension du jugement ou le progrès de la pensée par un pur et simple appel à la volonté libre. Vous ne pouvez dire, par exemple, que vous doutez parce que vous le voulez. Cela ne suffit pas ; il faut encore indiquer quelles sont dans l'âme les conditions actuelles, transitoires, et les conditions [256] constantes, pour que le doute soit possible. Tout mouvement de la pensée a ses conditions particulières et ses conditions universelles. Mais il ne faut pas dire pour cela que ces conditions expliquent toute la pensée. Les conditions ne sauraient tenir lieu de la cause. Cette cause, c'est qu'il y a dans la pensée quelque chose d'antérieur à ses objets, quelque chose qui ne vient pas du dehors, mais d'elle-même. Par exemple, peut-on, du point de vue de Spinoza, expliquer l'erreur ? Nous nous trompons en pensant que le soleil est à deux cents pas. Est-ce se tromper que se représenter le soleil ainsi, c'est-à-dire l'erreur ne consiste-t-elle ici que dans un défaut de connaissance vraie, dans l'ignorance de la vraie distance ? Non. Nous ne nous tromperions pas si nous nous bornions à ignorer la vraie distance du soleil, sans savoir en même temps que cette vraie distance existe. Nous nous trompons parce que nous avons l'idée de la distance du soleil à nous, idée que sans doute l'animal ne saurait avoir. Je me trompe en pensant que le soleil est à deux cents pas parce que je pense que la vraie distance du soleil à moi est de deux cents pas. Mon erreur consiste en ce que j'applique une idée adéquate, celle de vraie distance du soleil à la terre, à une idée inadéquate. Il y a une vraie distance de la terre au soleil, voilà ce qui est vrai ; que cette distance soit de deux cents pas, voilà ce qui est faux ; l'erreur consiste ici dans l'application fausse d'une idée vraie. L'erreur ne consiste pas à ignorer la vraie distance du soleil à la terre, mais à croire qu'on connaît cette vraie distance. L'homme qui se représente le soleil à deux cents pas ne se trompe pas du moment où il n'est pas persuadé que cette distance est la vraie. L'erreur ne consiste pas dans l'affirmation qui est contenue dans l'idée inadéquate comme telle, mais dans l'affirmation qui y est ajoutée après coup. Il n'y a pas d'erreur dans la représentation pure, mais seulement dans l'interprétation que nous faisons de cette représenta-

tion. Ce n'est que lorsque nous cherchons à nous expliquer absolument cette représentation dans sa cause que nous pouvons nous tromper. Ainsi, il est impossible au point de vue spinoziste d'expliquer l'erreur, puisqu'il n'y a d'erreur ni dans l'idée adéquate ni dans l'idée inadéquate. L'idée adéquate est vraie par nature ; l'idée confuse ou inadéquate nous exprime la présence dans notre esprit de ce qui s'y trouve réellement présent ; dans une idée inadéquate, tout le contenu de cette idée est vrai. Quand donc nous trompons-nous ? On ne le voit pas dans ce système. En réalité le spinozisme, d'après lequel toute connaissance contient une aperception, et pour lequel il n'y a pas d'affirmation en dehors de l'aperception même, rend impossible l'explication de l'erreur. L'idée incomplète n'est pas fausse, elle est incomplète. L'erreur se trouve dans l'affirmation par laquelle nous reconnaissons dans une représentation les signes qui nous autorisent à affirmer quelque chose d'absolu, une vérité par rapport à cette représentation. Pour le cas précité, l'erreur consiste en [257] ce que, dans l'apparence du disque solaire, nous voyons des raisons d'affirmer que le soleil est à deux cents pas. L'erreur ne peut être expliquée que si nous concevons que, là où il y a erreur, il pourrait y avoir vérité. Une connaissance vraie est une connaissance qui consiste dans l'interprétation vraie d'une apparence. Mais si nous n'avons pas l'idée que l'apparence peut être ou n'être pas une vérité, il ne peut y avoir d'erreur. Toute connaissance vraie est la perception de la vérité d'une apparence, et toute erreur est la méconnaissance de la vérité d'une apparence.

Spinoza n'explique pas le doute. — De même Spinoza n'arrive pas à expliquer le doute. Il est clair que le doute ne consiste pas seulement dans l'incertitude ; ce n'est pas l'oscillation de l'esprit entre deux hypothèses possibles qui constitue le doute. Je ne doute pas par le fait que je ne sais si je verrai arriver Pierre ou Simon. Une succession de croyances ne constitue pas le doute. Il faut considérer l'état de l'esprit par rapport à l'affirmation pour concevoir le doute. Dirons-nous alors que le doute est une idée inadéquate ? Mais le fait de ne pas savoir que Pierre viendra n'est pas le doute. Je ne sais pas si Pierre viendra ; voilà tout ; je ne doute pas pour cela. Le doute est quelque chose de plus qu'une ignorance, et quelque chose de plus qu'une certitude superposée à une ignorance. Nous ne pouvons concevoir le doute que

par le même moyen que l'erreur. Or, pour comprendre l'erreur, il faut comprendre que toute connaissance vraie est une interprétation d'une représentation, l'application d'une forme à une matière. Ainsi, par exemple, je doute que le progrès soit indéfini dans l'humanité ; cela ne veut pas dire simplement que j'ignore si l'humanité est perfectible ou non, mais que je sais qu'il y a des raisons de le croire et des raisons de ne pas le croire, des raisons de suspendre mon affirmation. Le doute ne peut s'expliquer que par une réflexion de l'esprit sur une proposition à laquelle il songe, réflexion qui aboutit à lui faire ne pas reconnaître, dans ce qu'il sait par rapport à cette proposition, les conditions nécessaires d'affirmation ou de négation de cette proposition. Quand on doute, on sait cependant qu'il y a des raisons absolues d'affirmer ou de nier. Le doute est un état de l'esprit qui suspend son jugement, qui n'affirme pas et ne nie pas, parce qu'il ne voit pas de raisons d'affirmer, mais qui sait qu'il y a une affirmation possible. C'est dans le rapport de cette connaissance à cette ignorance que se trouve le doute. Il y a donc quelque chose de positif dans le doute comme dans l'erreur. Il y a quelque chose de plus dans douter que savoir et ne pas savoir. Le doute et l'erreur sont un certain rapport de savoir à ignorer ; c'est donc autre chose que savoir ou ignorer.

Spinoza n'explique pas l'affirmation vraie. — On ne peut non plus, du point de vue de Spinoza, expliquer une affirmation vraie, ni le [258] passage de l'esprit d'une affirmation fausse à une affirmation vraie. Car, pour Spinoza l'affirmation vraie, c'est-à-dire l'idée adéquate, succède simplement à l'affirmation fausse, c'est-à-dire à l'idée inadéquate. Mais ces deux idées ne sont pas du même ordre, à vrai dire elles ne se remplacent pas. Lorsque je conçois une idée adéquate, par exemple l'idée abstraite du triangle, cette conception n'a aucun rapport avec les idées qui se rapportent aux sens, et ne peut nullement les détruire. Inversement l'idée sensible n'exclut pas l'idée adéquate. Si j'ai simplement dans l'esprit la représentation du triangle, je n'ai pas véritablement l'idée de triangle. La simple présence dans mon esprit des éléments de cette idée ne constitue pas une affirmation. Je ne conçois l'idée de triangle comme vraie que lorsque j'affirme expressément un rapport entre les trois éléments qui composent cette idée. Mais alors il faut qu'avant que l'esprit pense actuellement le rapport de ces trois éléments, il ait devant lui ces trois éléments représentés.

Ce n'était pas une idée adéquate, mais une idée inadéquate, une croyance, une représentation ; le passage de l'une à l'autre ne peut s'expliquer que par l'intervention d'un acte de pensée par lequel, à un moment donné, une idée confuse étant pensée véritablement est devenue adéquate. La connaissance vraie, c'est la réalisation actuelle, par un acte proprement dit de pensée, d'une affirmation tout à l'heure implicite. C'est dans ce passage de la croyance à la connaissance, de l'idée confuse à l'idée claire, de la représentation à l'idée, que consiste à proprement parler la pensée. La connaissance vraie ne peut être considérée comme une simple intuition d'une idée, mais comme la réalisation d'une représentation. Autrement dit, Spinoza a raison de dire qu'une affirmation est liée à toute intuition ou perception, mais il a tort de ne pas voir que même les idées adéquates se présentent d'abord sous la forme d'idées inadéquates. La connaissance claire ne peut être conçue que comme étant le passage de la puissance à l'acte, comme étant la réalisation d'une aperception. La croyance est une affirmation en puissance ; l'affirmation véritable de la connaissance vraie est un acte de pensée. Ce n'est qu'au moment où je saisis la nécessité du rapport des termes d'une idée, et même la nécessité de leur rapport avec moi, que l'acte de pensée se produit.

Spinoza n'explique pas la négation. — De même Spinoza, de son point de vue, ne saurait expliquer la négation. Nier quelque chose ce serait remplacer une connaissance fausse par une connaissance vraie. La négation serait inintelligible s'il n'y avait dans notre esprit que des idées confuses et claires qui se remplaceraient. On ne peut concevoir la négation que quand on considère qu'il y a un rapport entre une idée fausse et une idée claire sur un point. On comprend alors qu'une interprétation fausse puisse être niée par une vraie. Si je nie, par exemple, [259] que la terre est plate, cette négation n'est-elle qu'un simple néant ? C'est la négation d'une proposition. Mais une proposition niée est une proposition supprimée de la pensée puisque, d'après lui, une connaissance vraie supprime purement et simplement les connaissances contraires. Il n'en est pas ainsi. La négation est quelque chose de positif. Nier que la terre soit plate, c'est nier qu'on ait raison de s'expliquer les apparences par cette supposition.

Le spinozisme ne suffit pas. — Pour Spinoza, l'entendement, faculté intuitive, peut s'exercer seul sans le concours de l'intelligence active. L'examen que nous avons fait de cette théorie, qui consiste à identifier l'entendement et la volonté, nous a montré l'impossibilité de comprendre, de ce point de vue, les différents moments de la connaissance. Si la connaissance n'est que l'aperception d'une idée, soit claire, soit confuse, si l'entendement n'a qu'à s'abandonner à l'action de la vérité, de la chose vue, pour la connaître, on ne peut comprendre en quoi consiste la connaissance vraie, ni en quoi consiste l'erreur, ni comment le doute est possible. Or, ces différents moments de la connaissance, auxquels on peut ajouter la recherche, qui est liée au doute, sont donnés par l'analyse de l'acte de la connaissance ; ce sont des réalités dont il est nécessaire de rendre compte dans une étude de la connaissance.

Descartes a raison au fond. — La condition pour que ces trois moments de la connaissance soient expliqués, c'est qu'on conçoive celle-ci comme l'application d'une forme à une matière, comme l'application d'une nature propre de l'entendement à un objet, c'est-à-dire à quelque chose qui, pour la pensée, est un objet (idée ou aperception de Spinoza). Penser qu'une chose est vraie, c'est reconnaître, dans une certaine idée qu'on a, dans un objet qui s'offre à la pensée, les caractères, les signes de la vérité. Par exemple, si je dis : la rose est odorante, c'est que, dans la représentation que je me fais de l'odeur comme inhérente à la rose, dans la liaison que j'aperçois entre ces deux idées odeur et rose, je reconnais des caractères qui m'autorisent à affirmer la liaison de ces deux idées comme vraie, c'est-à-dire comme nécessaire et universelle. Affirmer c'est affirmer quelque chose comme vrai. Ce n'est pas seulement apercevoir une liaison, une relation : c'est, dans cette relation, apercevoir les caractères de la vérité, ce qui suppose qu'au moment où on fait cette affirmation, on sait à quelles conditions on peut reconnaître ces caractères. Par exemple, nous savons que le signe de la nécessité est la constance ; nous sommes portés à croire nécessaire une relation qui nous apparaît constamment ; nous ne pouvons la saisir comme nécessaire ; mais peu à peu, en reconnaissant la constance de cette relation, nous jugeons que cette constance signifie une nécessité. Ainsi affirmer quelque chose comme vrai, c'est toujours interpréter comme nécessaire [260]

une relation qui se présente à l'esprit comme un fait. Descartes a raison ; la simple représentation de ce rapport : la rose est odorante, ne contient pas encore explicitement l'affirmation de la vérité de ce rapport. Lorsque nous affirmons ce rapport comme vrai, lorsque nous croyons y reconnaître la marque d'une relation nécessaire, nous nous élevons au-dessus de la simple aperception de ce rapport, qui s'est faite en nous, sans nous, par un effet de l'habitude, par l'effet d'une sorte d'automatisme mental. Et pour que cela soit possible, il faut que nous sachions à quel signe on reconnaît la vérité, et pour le savoir il faut que nous ayons appris à le faire. Nous le savons en effet d'une manière fort inégale suivant les différents ordres de questions dont il s'agit. Il y a des ordres de connaissance où nous sommes totalement ignorants, d'autres où nous avons une idée précise des conditions de la vérité. Appuyés sur cette idée, pour ainsi dire, nous attendons les aperceptions, les hypothèses que l'imagination amène devant nos regards, et nous les jugeons avec d'autant plus de précision que notre idée du vrai, dans cet ordre de choses, est une idée plus précise. A mesure que nous devenons plus habiles dans un ordre de connaissances quel qu'il soit, nous sommes plus difficiles dans l'estimation du vrai, parce que notre idée des conditions du vrai dans cet ordre est plus précise, et que les imaginations et les hypothèses qui s'offrent à nous spontanément correspondent plus difficilement à ce que nous sommes en mesure d'exiger.

Mais, indépendamment de ces conditions, particulières à chaque ordre de vérités, il en est d'autres qui sont comme leur forme et qui s'appliquent également à toute vérité. Ce sont ce qu'on peut appeler les formes nécessaires de l'entendement, c'est-à-dire la nature même de l'entendement. De quelque sujet qu'il s'agisse, nous avons toujours une certaine idée du vrai, la même pour tous. C'est la condition nécessaire pour qu'une affirmation, quelle qu'elle soit, puisse être portée ; c'est l'idée même de notre constitution intellectuelle, ou pour mieux dire de l'ensemble des conditions universellement nécessaires pour qu'une affirmation soit formulée comme vraie.

Identité. — Ainsi il y a une forme générale de la vérité qui est nécessaire à l'affirmation. L'acte du jugement consiste à rapporter à cette forme générale, par l'intermédiaire des formes dont nous venons de parler, les aperceptions, les idées qui se présentent à nous. Par

exemple quelle que soit l'affirmation que nous ayons envie de porter, nous ne la pouvons porter sans juger que, dans cette affirmation, notre pensée reste constante avec elle-même. Le principe A = A est une condition absolue de toute connaissance. Il est impossible qu'un jugement soit formulé par la pensée sans qu'elle y affirme implicitement son identité avec elle-même dans l'identité de la chose affirmée avec elle-même. [261] Quand je dis : la rose est odorante, les deux termes de ce jugement sont quelque chose de définitif, je les pense d'une façon fixe (la sensation suppose un perpétuel devenir ; la pensée suppose sa fixité) ; l'objet de ma pensée reste le même pendant que je le considère ; ma pensée est la même chose en tant qu'elle se représente à elle-même, qu'elle se saisit elle-même comme objet, et en tant qu'elle est saisie. Dans le jugement A = A, c'est-à-dire dans le jugement que la pensée est identique à elle-même, il y a deux termes ; ma pensée qui se saisit et la pensée qui est saisie. Si je ne concevais pas que je puis ainsi identifier l'acte de la pensée avec l'objet même sur lequel cette pensée s'exerce, si je ne concevais pas qu'il y a une liaison entre les moments de ma pensée, je ne pourrais dire que je pense. Quoique ma pensée se développe dans le temps, elle est toujours la même. Le principe d'identité est la condition générale de toute connaissance.

Substance. — Le principe de substance en est une autre. Si je ne savais pas qu'il y a des êtres auxquels je dois rapporter ma pensée comme à sa condition extérieure, que tout ce qui frappe ma pensée lui manifeste des propriétés de l'être, si je n'avais pas la connaissance du principe de substance, je ne pourrais former aucune pensée, même les pensées les plus abstraites. Si je dis A = B, le rapport d'égalité que je saisis entre A et B je le conçois comme une détermination de A et de B. A est un être auquel appartiennent des propriétés égales à celles de B et réciproquement.

Causalité. — De même pour le principe de causalité. Si je ne savais pas que tout ce qui frappe mon esprit est en rapport avec tout le reste, que chaque élément de ma pensée est en rapport avec tous les autres, il me serait impossible de former aucune connaissance. Il y a toute une catégorie de jugements qui ont pour objet particulier d'affir-

mer le principe de cause à effet, de condition à conditionné. S'il s'agit d'un jugement comme celui-ci : la pesanteur fait tomber les corps, la condition pour que je puisse le former, c'est que j'aie en moi la forme de la causalité, que mon esprit soit organisé de telle façon qu'il cherche les relations entre les objets sous forme de relation de cause à effet. Ainsi les idées de neige et de blancheur ne sont que de simples objets de pensée ; j'aurais beau avoir en moi ces deux idées, il ne me viendra jamais à l'esprit de dire que la neige est blanche. Quand je dis : la neige est blanche, cela ne signifie pas que l'idée de blancheur = l'idée de neige, mais que celle-ci est inhérente à celle-là, en est une propriété. Ce n'est que lorsqu'on conçoit ces deux idées distinctement qu'on peut former ce jugement que la neige est blanche (rapport de substance à qualité). Ce n'est que lorsqu'on prend conscience d'un acte de pensée, d'une forme naturelle de la pensée à l'occasion d'un jugement, qu'on porte véritablement [262] un tel jugement. Il en est de même pour le principe de causalité. Le jugement : A est la cause de B, ne peut être que l'effet d'une vue de la pensée qui interprète les objets comme se déterminant les uns les autres, parce qu'elle est ainsi faite qu'elle doit les interpréter de la sorte. Maintenant, pour que je puisse appliquer cette forme générale de causalité et de substance avec exactitude, il faut que mon esprit soit exercé à l'appliquer dans les différentes catégories particulières de connaissance dont il est question. L'aptitude à déterminer d'une manière certaine la nature chimique d'un corps ne peut se former dans l'esprit que lentement. Telle personne qui ne sera pas apte à déterminer la qualité chimique d'un corps pourra être très habile à déterminer la nature d'un homme d'après certains signes. L'aptitude à distinguer le vrai du faux varie dans les différents esprits selon que varie l'idée qu'ils se font des conditions qui permettent de juger le vrai dans telle espèce de choses d'après telle espèce de signes. C'est ainsi qu'un homme qui a l'expérience d'un objet déterminé le reconnaît immédiatement de quelque façon qu'on le lui présente.

Un genre d'erreur. — Il faut donc distinguer deux conditions de la connaissance du vrai, c'est-à-dire du jugement proprement dit. En premier lieu il y a des conditions universelles qui sont inhérentes à la nature même de la pensée — l'ensemble de ces conditions peut être appelé l'idée du vrai — ; viennent ensuite les applications particulières

de cette condition universelle. Ces applications varient à l'infini et nous pouvons les perfectionner indéfiniment ; nous pouvons acquérir une sûreté de jugement de plus en plus grande. Il y a donc de notre connaissance des conditions absolument nécessaires qui tiennent à ce fait seul que nous sommes des esprits. La faculté d'appliquer ces conditions se développe par l'usage. Il faut donc distinguer entre la condition abstraite de la connaissance, et la condition concrète de cette connaissance en tant qu'elle s'est enrichie, précisée par l'exercice de notre pensée ; par là on pourra comprendre en quoi consiste l'affirmation vraie. Elle consiste dans l'affirmation d'un rapport nécessaire entre les deux idées qu'on tient sous le regard de l'esprit, lorsque les conditions de ce rapport sont réellement données dans les idées sur lesquelles il porte. Juger c'est reconnaître dans la matière de la pensée les conditions d'application de sa forme, c'est y reconnaître vraiment les signes de la nécessité. Se tromper c'est les méconnaître, c'est prendre l'accidentel pour l'essentiel, un rapport contingent ou fortuit pour un rapport nécessaire, c'est être dupe de l'habitude, subir la représentation telle qu'elle est amenée par le mouvement ordinaire de la vie pensante, par l'automatisme de l'esprit ; c'est subir la nature.

Un autre genre d'erreur. — Voilà une première catégorie d'erreurs, celle qu'on peut regarder comme la base des autres. Mais on se trompe [263] autrement qu'en méconnaissant les signes de la nécessité. Nous avons vu que notre pensée contient des formes qu'elle applique à ses objets : ces formes, elle peut ou les confondre les unes avec les autres, ou ne pas les apercevoir, ou ne pas les ranger dans leur ordre véritable. Par exemple nous savons que tous les faits ont une cause. Découvrir la cause d'un fait sans se tromper, ce n'est pas encore posséder toute la vérité ; prendre la cause immédiate du fait pour sa vraie cause, ce serait se tromper aussi gravement que de n'avoir pas saisi sa vraie cause immédiate. L'homme qui donne l'explication d'un phénomène par une partie de sa cause, et croit avoir tout expliqué, n'est pas dans l'erreur absolument, mais il se trompe en tant qu'il donne et prend une explication incomplète pour une explication absolue ; il se trompe parce qu'il ne réfléchit pas sur les conditions de l'explication complète. Les enfants et les esprits incultes qui s'arrêtent satisfaits devant cette première explication sont sujets à cette erreur. On ne se trompe qu'à condition qu'on croie connaître toute l'explication

du fait. Dans toutes nos connaissances, si imparfaites qu'elles soient, nous mettons toujours l'idée de totalité, et c'est par un acte de réflexion qui élimine cette idée de totalité que la vérité se sépare de l'erreur. Voilà une erreur de réflexion.

Un autre genre d'erreur. — Une autre cause d'erreur consiste à confondre l'explication absolue des choses avec leur explication relative, ou plutôt à ne pas saisir leur explication relative, et à n'en saisir que l'explication absolue. C'est ce qui a lieu par exemple pour le fataliste, qui considère tout élément de ce monde comme causé par une volonté infinie. Ce n'est pas se tromper absolument que de raisonner ainsi. Il est certain que ce qui arrive est déterminé ; il est certain aussi que la détermination des événements les uns par les autres ne suffit pas, qu'elle n'est pas la seule, qu'il doit y en avoir une autre, en un mot que le déterminisme ne suffit pas pour expliquer le monde ; le monde s'explique par une causation absolue. Mais attribuer à la cause absolue un mode de causation aveugle qui n'appartient qu'aux phénomènes, c'est méconnaître deux ordres d'explication totalement différents. La cause première ne cause les faits qu'avec le concours de toutes les causes secondes, et cette causalité absolue prend un caractère de relativité par le fait qu'elle se manifeste dans le déterminisme des faits. Inversement on peut croire que l'explication des choses par leurs conditions est suffisante, qu'elle peut se passer de l'explication des choses par l'absolu. Il est certain qu'on ne peut expliquer les phénomènes sans déterminer leurs relations entre eux ; mais lors même qu'on aurait découvert la totalité de ces relations, l'esprit n'aurait pas atteint l'explication absolue. Affirmer que le déterminisme est la cause de la complication des événements que nous présente la réalité, c'est encore faire une erreur de réflexion.

[264]

Exemple d'une erreur de réflexion. — Toutes ces erreurs viennent de ce que l'esprit applique l'une de ses formes nécessaires d'explication des choses, sans se préoccuper à ce moment des autres, et sans comprendre le vrai rapport, la hiérarchie de toutes ces formes. Ce vrai rapport est indispensable pour être dans le vrai. Par exemple Spinoza fait une erreur de réflexion en disant que la volonté est entièrement déterminée, ou, pour mieux dire, qu'il n'y a pas de volonté. Il est cer-

tain que nos idées forment un ordre fixe qu'on peut déterminer scientifiquement : chaque moment de notre vie se compose d'un certain nombre de jugements, et ces jugements se rattachent aux jugements du moment précédent, et ainsi de suite. Mais s'ensuit-il qu'on ait le droit d'affirmer que toutes nos pensées ne sont autre chose que des phénomènes déterminés les uns par les autres ? C'est une erreur ; car toutes nos pensées ont sans doute leur condition dans celles qui les ont précédées ; c'est à travers notre passé que nous atteignons l'avenir ; mais si nous considérons toute la série de nos pensées telle qu'elle se développe dans le temps, peut-on dire que chacun de ses éléments est causé par l'autre, que chacune des affirmations particulières a sa condition suffisante dans les précédentes ? S'il en était ainsi, si ces conditions avaient suffi à produire mon affirmation actuelle, mon jugement actuel, il y aurait tout en moi, sauf mon jugement. Dans l'acte par lequel je prononce que ceci est vrai, il y a quelque chose de plus que ses conditions antérieures, il y a un acte propre de ma pensée. Toute ma vie antérieure elle-même dans ses différents éléments n'a été possible que parce qu'en moi vivait une pensée, qui ne subissait pas passivement les idées, mais qui les jugeait. Il a fallu qu'il se manifestât en moi une spontanéité absolue de pensée. Le déterminisme dans la pensée n'est que le dehors ; il a sa condition dans quelque chose de plus intime que lui, dans la pensée même. Si on pouvait expliquer la pensée par le déterminisme, il n'y aurait plus de pensée, car il n'y aurait plus d'affirmation du vrai ; on aurait expliqué la pensée-état, non la pensée-sujet. Il n'y a de jugement que parce que ma pensée dépasse ses conditions. Spinoza n'a donc pas tort de dire qu'il y a un déterminisme mental, mais il a tort d'y voir toute la pensée. La pensée est le déterminisme, plus elle-même ; elle est ce qui comprend le déterminisme. Comment la pensée comprendrait-elle le déterminisme si elle n'y échappait pas ? Ce qui pense doit être d'une autre nature que ce qui est pensé. La pensée a une nature, mais elle n'existerait pas comme pensée si elle ne s'élevait pas au-dessus de cette nature.

Déterminisme et liberté. — Spinoza se trompe donc en ne voyant que déterminisme dans la pensée ; il aurait dû reconnaître que le déterminisme n'est qu'une partie d'une explication complète, qu'au-dessus de cette explication, il y a l'explication par la liberté, par l'acte absolu

[265] de la pensée. La vérité consiste à comprendre l'ordre vrai des explications, leur vraie hiérarchie. Il commet la même erreur en disant que la volonté libre n'est que l'ignorance des motifs qui nous déterminent. On commet encore une erreur du même genre quand on conçoit la liberté comme une puissance de détermination absolue ; concevoir la liberté, comme le pouvoir de commencer absolument un acte, est une conception fausse. La liberté ne peut s'entendre que comme la puissance générale par laquelle la pensée produit la totalité de ses effets. Il est absurde de dire que nous pouvons faire quelque chose indépendamment des moyens. En réalité la croyance au fatalisme est moins nuisible que la croyance au libre arbitre. Si nos déterminations de demain ne doivent pas être influencées par nos déterminations d'aujourd'hui, pourquoi ne pas nous laisser aller aux plaisirs d'à présent ? Ce qu'il faut, en réalité, c'est que les deux explications, par la nécessité et par la liberté, se juxtaposent, ou mieux, se superposent l'une à l'autre ; nous devons comprendre que les actions humaines se produisent suivant un ordre nécessaire, mais qu'il y a une explication de cette explication-là, une explication de la nécessité, une explication par la liberté.

Nature de la vérité. — Enfin la forme la plus élevée de l'erreur, ou du moins celle qui consiste dans un défaut de la forme supérieure de la vérité, c'est celle qui consiste à ne pas comprendre la nature même de la vérité, à ne pas comprendre que la vérité n'est pas une chose, mais une manière de penser. On ne peut pas être dans une vérité comme dans un état. La vérité est une disposition de la pensée. On arrive à cette manière de concevoir la vérité par la pure réflexion philosophique, c'est-à-dire en prenant conscience du détachement de l'esprit de ses pensées, des jugements qu'il porte sur elles, en comprenant que nos pensées sont l'œuvre de l'esprit, qu'elles découlent de sa nature, et en ne considérant pas l'objet de la pensée, le vrai, comme quelque chose de donné qui serait en dehors d'elle et auquel elle n'aurait qu'à se confier. Kant dit que la maxime suprême de la morale est pour la volonté raisonnable de se considérer comme législatrice dans la République des fins ; il faut comprendre que la loi acceptée est nous-mêmes, fait partie de nous-mêmes ; alors nous ne lui obéirons pas comme des sujets à un tyran, mais comme des citoyens à une loi qu'ils ont eux-mêmes fondée. Il en est de même pour la vérité en gé-

néral. La réflexion doit nous amener à cet état où l'esprit ne voit plus la vérité comme étrangère à lui, mais comme sienne, où il la voit comme son œuvre propre, parfaitement comprise et rendue entièrement transparente en quelque sorte.

Ce qu'est le doute. — Cette conception de la vérité nous permet d'expliquer le doute. Douter c'est juger qu'on ne reconnaît pas dans [266] l'objet actuel de la pensée les conditions nécessaires pour légitimer une affirmation ; c'est avoir conscience du désaccord entre la forme de la pensée et sa matière ou son fond : par conséquent le doute a sa condition dans l'idée que l'esprit se fait actuellement des conditions de la vérité. Spinoza a vu que nous ne pouvons pas douter par un pur acte de liberté ; il faut, pour douter, comparer l'obscurité à la clarté ; mais les conditions du doute ne constituent pas le doute. Le doute ne s'explique que par une intervention de la liberté. C'est vraiment dans l'acte de douter que se trouve l'action créatrice de la pensée. Tant que la pensée applique ses formes sans douter si elles conviennent aux objets auxquels elle les applique, elle ne connaît pas véritablement. Le doute est donc une réalisation de la pensée.

Ce qu'est le jugement. — Nous devons maintenant nous poser la question de savoir si le jugement est un acte libre ou un acte nécessaire. Demander cela revient en somme à demander si le jugement est déterminé dans la pensée par la matière de la connaissance, et s'il ne faut pas, pour qu'il y ait jugement, qu'intervienne la pensée proprement dite, l'entendement avec sa nature ? Mais l'intervention de la pensée est évidemment nécessaire. Nous avons vu qu'il n'y aurait pas d'affirmation possible si la pensée n'appelait pas chacune de ses idées ou représentations à sa barre, pour ainsi dire, pour les juger d'après l'idée qu'elle a de la vérité. Et il ne suffit pas que la pensée ait constamment cette idée de la vérité pour pouvoir former des jugements, il faut encore qu'elle l'applique d'une manière active, c'est-à-dire sans la subir, sans subir cette idée ni la nature à laquelle elle l'applique. Si je me borne à former des jugements sans les juger, je ne pense plus véritablement. Sans doute les jugements formés de la sorte sont nécessaires, mais ce ne sont pas de véritables jugements. Le véritable jugement est celui que je porte en me demandant si j'ai le droit

de le porter. Tout véritable jugement est un acte de la pensée qui ne saurait s'expliquer par ses conditions.

Condition empirique. — Mais on peut dire qu'il a au moins des conditions. Quelles sont-elles ? Il faut d'abord pour former un jugement que nous ayons l'idée de la vérité. Dans cette idée de la vérité, on peut distinguer deux éléments : l'un, tiré de l'expérience, l'autre de notre nature. L'élément empirique de notre idée du vrai, au moment actuel, est ce qu'il est, est donné ; nous le subissons, mais il ne nous détermine cependant pas complètement. Et, d'ailleurs, notre idée empirique du vrai, c'est nous-mêmes qui l'avons formée ou qui l'avons laissée se former. Nous subissons notre nature en tant que nous ne jugeons pas ; mais cette nature est le résultat de notre vie antérieure, dans laquelle la puissance absolue de la pensée s'est manifestée. Nous [267] n'aurions pas d'idées, même fausses, si nous n'avions pas affirmé le vrai, si nous n'avions pas pensé auparavant.

Condition théorique. — Enfin la condition de ce jugement empirique dont nous héritons de nous-mêmes actuellement, c'est que nous ayons eu, dès le principe, l'idée des conditions du vrai, c'est-à-dire d'une nature du vrai, laquelle n'est autre chose que la nature de l'entendement. C'est la pensée qui en nous produit sa propre nature. Les objets dont elle subit les formes ne l'expliquent pas, ne la produisent pas ; elle ne relève que d'elle-même. Ainsi, comme nous l'avons vu, nous ne passerions jamais de la sensation à la perception sans les formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps). De même nous ne passerions pas de la perception au jugement sans les formes *a priori* de l'entendement. Ces formes ne viennent pas des choses mais de nous-mêmes ; c'est nous qui les faisons. Notre entendement ne subit rien d'étranger. Ainsi : 1° Nous sommes libres dans nos jugements en ce sens que ces jugements ne sont jamais déterminés complètement par leurs conditions ; 2° Nous sommes libres parce que ce sont nos jugements précédents qui forment notre nature actuelle. On ne peut donc dire en aucun sens que la connaissance est déterminée en nous sans nous. C'est la pensée, en somme, qui, constamment, soutient sa propre nature.

Libre réflexion. — Mais ce n'est pas tout. Nous pouvons, lorsque nous avons pris ainsi conscience de notre nature pensante, nous élever au-dessus d'elle par un acte de réflexion philosophique, nous en demander les raisons, comprendre notre nature et nous en affranchir. Le jugement sous cette forme supérieure, le jugement par lequel l'esprit saisit, comprend sa pure spontanéité, sa pure indépendance en face de toute nature, est un acte essentiellement libre. Or, une fois formé, ce jugement peut descendre peu à peu dans toute la trame de notre pensée. L'homme qui a une fois réfléchi a transformé sa vie ; il est impossible que cet acte de réflexion ne pénètre pas jusqu'au fond de sa vie. C'est la vertu propre de la liberté, de la pure pensée, que de s'étendre indéfiniment, et de pénétrer toujours plus avant dans la trame de l'être. L'homme qui a une première fois réfléchi s'est rendu par là capable de s'affranchir. Et cela n'est possible que parce que la vie pensante est coextensive à la vie en général, est à tous ses degrés une manifestation absolue de l'être. Dans la sensation même il y a déjà de la pensée, c'est-à-dire que nos sensations ne se composent entre elles que parce qu'il y a en elles quelque chose d'intelligible. Il en est de même de l'imagination qui se forme en nous à la suite de la perception ; de même aussi des idées, des jugements, et des raisonnements.

En quel sens nos pensées sont libres. — Nous arrivons par là à comprendre que toutes nos pensées sont libres dans leur principe, et [268] en même temps à comprendre comment l'acte suprême de la pensée est de comprendre ses formes, sa propre nature. Les idées mêmes de la liberté et de la nécessité, la pensée peut les comprendre, c'est-à-dire les saisir dans leur connexité et leur identité. Voir la pensée sous forme de liberté et de nécessité, ce sont là deux manières qui se complètent l'une l'autre, qui ne peuvent aller l'une sans l'autre. En définitive, à qui demande si le jugement est nécessité ou libre, il convient de répondre qu'il est l'un et l'autre, qu'en réalité la conception de la pensée comme nécessaire et de la pensée comme libre sont deux moments de la pensée, deux moments par lesquels elle passe. La pensée peut être conçue comme nécessité et comme liberté ; mais, en tant qu'elle comprend la connexité de ces deux points de vue, elle est libre, elle échappe à la critique.

Volonté et liberté. — En résumé le jugement est un acte de volonté (Descartes), si par volonté on entend notre nature pensante, en tant qu'elle est apte à combler la distance qui sépare toujours, dans un acte de connaissance, la conception des conditions de la vérité de l'aperception de ces conditions. Jamais, à proprement parler, dans aucune de nos connaissances, nous ne pouvons trouver la justification de l'affirmation que nous faisons de la vérité ; jamais, en d'autres termes, la matière de la vérité n'est adéquate à sa forme. Il y a donc un élément de croyance naturelle dans toutes nos affirmations. Tout jugement réel que nous formons n'est que moralement vrai. Le jugement est donc un acte de volonté (Descartes), si par volonté on entend notre nature pensante en tant qu'elle nous porte à franchir la distance qui sépare toujours, dans tout acte de connaissance, la très grande vraisemblance de la certitude. Maintenant, dans la volonté ainsi considérée, on peut trouver place pour la liberté, car il y a place pour le doute. De deux choses l'une : ou bien on suspend son jugement, et c'est par un acte de liberté ; ou bien on affirme sans être certain de ne pas se tromper, ce qui ne peut avoir lieu que par un acte de liberté. Un esprit, qui prend conscience du désaccord qui existe toujours entre ce qu'il affirme et ce qui est véritablement, ne peut plus se défaire d'une espèce de doute philosophique. Nous sommes libres en tant que nous conservons toujours une arrière-pensée. Dans tous les cas, la parfaite liberté de l'esprit consiste dans un acte par lequel il comprend l'impossibilité absolue où il est de trouver la certitude dans l'expérience. Comprendre que nous ne sommes pas en présence de la vérité comme d'une chose, que c'est nous qui faisons la vérité, c'est un acte de liberté. Aussi faut-il distinguer entre la volonté et la liberté. Les jugements sont toujours œuvre de volonté ; nous affirmons en dehors de toute certitude absolue, parce qu'il y a pour nous nécessité de prendre des déterminations, [269] parce qu'on ne saurait attendre indéfiniment. Ajoutons que, dans tout jugement, même en tant qu'il n'est pas philosophique, la liberté a toujours une place en ce sens qu'il n'y a pas à proprement parler un jugement là où il n'y a pas doute en principe. Toujours le jugement est libre en ce sens qu'il n'est pas déterminé par ses conditions. Mais il est libre surtout lorsque intervient la réflexion philosophique. La liberté se manifeste parfaitement dans l'acte par lequel nous comprenons que la vérité tout entière est un produit de la pensée.

Résumé. Deux conditions de jugement. — On ne saurait donc dire simplement avec Descartes que le jugement soit un acte de volonté libre. En effet, outre que le jugement suppose toujours une matière sur laquelle il porte, et qui est amenée dans l'esprit par le mécanisme de l'association, matière donnée en aperception à l'entendement, il suppose encore l'idée des conditions à remplir pour dégager de cette matière aperçue, de ces idées, une connaissance vraie, c'est-à-dire universelle et nécessaire ; en l'absence de cette idée, le jugement serait impossible, et on ne saurait expliquer sans elle aucune des positions de l'esprit en face de la vérité à affirmer.

D'où il ne suit pourtant pas que la connaissance soit fatale. — Mais, tout d'abord, cette idée des conditions de la vérité ne détermine pas le jugement par sa seule présence. Le jugement consiste dans l'acte par lequel nous reconnaissons, au risque de nous tromper, dans l'objet du jugement, ces conditions comme réalisées. Ensuite : 1° Cette idée suppose une forme première, de laquelle elle n'est qu'une application, l'idée même de la vérité en général, et de ses conditions universelles. Cette idée vient de l'esprit même ; par conséquent, si la connaissance en dépend, il ne s'ensuit pas qu'elle soit fatale, puisqu'elle ne dépend ici que de l'esprit même ; or dépendre de soi n'est pas le contraire de la liberté, si ce n'est pas encore la liberté parfaite.

Le progrès de l'esprit. — 2° Cette idée comporte des déterminations progressives de plus en plus précises, des applications à des cas particuliers de plus en plus nombreux. Dans cette complication consiste le progrès même de l'esprit, en tant que nature capable de connaissances vraies. Or, ce progrès résulte de l'exercice antérieur que l'esprit a fait de sa faculté de juger. Par conséquent, dépendre de cette condition (idée des conditions de la vérité) dans le jugement, c'est dépendre : 1° De la nature universelle de l'entendement ; 2° De nous-mêmes, en tant que nous avons, dans des actes successifs, appliqué, réalisé cette nature universelle de l'entendement. Par suite, l'entendement et la volonté ne sauraient être considérés comme de pures abstractions, dont toute la réalité se résoudrait dans l'ensemble des idées successives [270] constituant un être pensant. Tout jugement est un acte d'entendement d'abord, en ce sens qu'il suppose l'idée de la véri-

té et de ses conditions, idée qui découle de la nature même de l'entendement, ou plutôt qui est cette nature. Tout jugement est aussi un acte de volonté, en ce sens que, pour qu'un jugement ait lieu, il faut toujours que la nature de l'entendement soit appliquée à la matière de la connaissance (représentation) par un acte spécial qui reconnaît en celle-ci les conditions de la vérité données par la première.

Degrés de la volonté à la liberté. — Doit-on dire maintenant que cet acte soit toujours libre ? Non. Plusieurs cas, en effet, peuvent se présenter. Ou bien nous jugeons sans aucune délibération, c'est-à-dire que, quoique nous ayons une idée des conditions à remplir pour juger sans erreur, nous subissons cette idée, et jugeons machinalement, par habitude. En ce cas, la volonté intervient plutôt en puissance qu'en acte. De tels jugements sont à peine des jugements. Pour qu'il y ait jugement à proprement parler, il faut que la volonté intervienne, c'est-à-dire qu'il y ait conscience des conditions à remplir, et, par suite, délibération plus ou moins prolongée. Alors deux cas peuvent encore se présenter. Ou bien cette délibération, cet examen des raisons d'affirmer ou de nier, aboutit à faire apercevoir clairement si les conditions de l'affirmation ou de la négation sont ou non réalisées, ou bien elle n'y aboutit pas. Dans ce dernier cas, si le jugement a lieu, c'est que nous y sommes déterminés par la pression des circonstances, c'est-à-dire par le rapport qu'elles ont avec notre sensibilité ; en ce cas, c'est la coopération de la volonté et de notre nature sensible, c'est-à-dire la volonté proprement dite, ou puissance de se déterminer au service de la nature, qui décide du jugement ; par suite, le jugement est un acte de volonté, non de liberté. Dans le premier cas, le jugement est libre en ce sens qu'il est raisonnable, qu'il est conforme à notre nature rationnelle. La raison, en nous, c'est l'esprit en tant qu'il est lui-même l'auteur de sa propre nature, c'est-à-dire qu'il ne peut trouver au-dessus d'elle aucune autre nature toute faite dont celle-ci dérive. Mais cette liberté n'est encore que le second degré de la liberté ; c'est plutôt le sentiment de la nécessité absolue (c'est-à-dire qui ne dépend que d'elle-même), que celui de l'indépendance à l'égard de toute nécessité.

La liberté pleine. — Or le jugement peut être libre à ce degré supérieur. C'est ce qui arrive dans l'acte de réflexion, par lequel la pensée comprend qu'elle est supérieure à sa nature même, à toute nécessité, qu'elle est l'Esprit. Le jugement n'est vraiment libre que dans les esprits chez lesquels s'est établie l'habitude, non pas seulement d'analyser leurs idées (premier degré de la liberté), mais encore de se détacher [271] de leurs idées claires, et d'échapper même à la nécessité intérieure, après avoir échappé à l'autre.

Nécessité et liberté. — Tous nos jugements, considérés d'un certain point de vue, sont nécessaires : mais, d'un autre point de vue, ils ne sauraient s'expliquer que comme résultant de la spontanéité absolue de l'esprit, et de cette spontanéité en tant qu'elle se manifeste par des actes successifs qui n'ont jamais toutes leurs conditions dans les précédents. Dans quelle mesure sont-ils libres en réalité ? Cela dépend de la perfection de la connaissance actuelle, et de la perfection générale de l'esprit.

[272]

[273]

Célèbres leçons et fragments



Retour à la table des matières

[274]

[275]

Célèbres leçons et fragments

DIEU

Avertissement [52]

Retour à la table des matières

... Le Cours sur Dieu, que nous publions ci-après, était déjà connu par une étude de M. P. Tisserand que l'on trouvera au numéro de mai 1911 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Ces leçons furent données au lycée Michelet au cours de l'année 1892-1893 ; elles occupèrent environ un trimestre ; elles furent recueillies et rédigées notamment par deux élèves vétérans, et c'est la copie d'une de ces deux rédactions qui servit de texte pour l'article que nous signalons. Après examen de ces mêmes cahiers que M. Tisserand avait eus sous les yeux, il nous a paru que cette suite de leçons, par l'importance, par l'ordre, par la force des conclusions, était digne d'être imprimée avant toute autre. On y trouvera le dernier mot du penseur, et en quelque sorte son testament philosophique. Lui-même l'a dit.

Outre que l'idée religieuse y est suivie jusqu'aux plus profondes racines, de façon qu'on puisse dire que l'esprit humain a fait ici un pas de plus, duquel on ne pourra revenir, on trouvera encore dans ces pages l'exemple sans doute le plus clair de cette méthode réflexive,

---

52 À part les premières lignes qui étaient d'actualité, on a voulu reproduire ici l'avertissement que Léon LETELLIER rédigea pour la première édition du cours sur l'*Existence de Dieu* (Alcan, 1925). Les circonstances de cette publication sont évoquées par ALAIN dans ses *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (p. 74-79). — En lisant et relisant ce texte sublime (notamment chap. IV, 5e alinéa, etc.), on comprendra sans doute pourquoi il nous a paru juste de ne plus l'intituler : *De l'existence de Dieu*, mais, selon l'analyse même de LAGNEAU, *De Dieu* — sans équivoque ni restriction. (M. A.)

jusqu'ici mieux célébrée que connue d'après quelques formules hermétiques.

Le titre n'a pas été choisi sans réflexion. D'après les développements préliminaires, on pouvait croire que les preuves morales étaient seules considérées ; mais le lecteur attentif reconnaîtra que, par l'analyse, le resserrement, le redressement de la preuve morale directe, les preuves intellectuelles se trouvent reprises, que leur sens le plus profond est retrouvé, et Descartes enfin expliqué, puisque la preuve réflexive nous ramène finalement au Je Pense.

Le texte qui suit est établi par la comparaison de deux rédactions indépendantes, et qui s'accordent partout ; il n'y a donc aucune incertitude sur le sens. A n'en pas douter, c'est bien la pensée du Maître [276] qui est ici fidèlement rapportée. La forme est sans art, et même souvent pénible ; on y retrouvera quelque chose des retours et des scrupules de la parole. Le style de l'écrivain ne s'y montre que par éclairs. Toutefois, il éclate à la fin. Les manuscrits déjà publiés dans la *Revue de Métaphysique*, et que l'on retrouvera dans le volume des *Écrits*, ont gardé la trace de ces dernières méditations dont les leçons ici publiées sont le fruit [53]. Un de ceux qui les ont entendues a reconnu, dans le Fragment qui porte le n° 90, la conclusion dont ses notes ne donnaient qu'une imparfaite idée ; c'est pourquoi nous l'avons transcrite telle quelle. La dernière page de ce livre imparfait donnera ainsi l'idée de ce qu'il aurait pu être si Lagneau l'avait écrit. Le reste n'est que ruine à côté, mais tout essai de restauration nous aurait paru sacrilège.

Le 5 février 1925.

53 Il s'agit des *Fragments* publiés ci-dessus.

[277]

Célèbres leçons et fragments

DIEU

COURS SUR DIEU

Retour à la table des matières

L'expression « Preuves morales de l'existence de Dieu » se prend en trois sens. Au premier sens, les preuves morales sont des appels à la croyance, des raisons de croire ; elles sont la constatation du mouvement naturel qui porte les hommes à croire en Dieu. Ce sont d'abord des raisons tirées de la croyance individuelle ; Dieu est représenté comme le suprême désirable, comme objet, soit de l'intelligence (vrai), soit de la sensibilité (bonheur), soit de la volonté (perfection). C'est, en second lieu, l'argument tiré du consentement universel. En un troisième sens enfin, l'expression « Preuves morales » peut signifier preuves fondées sur la moralité, ou condition que la moralité suppose.

I

Quand on dit « Preuves morales » on peut avoir dessein de corriger, de restreindre le sens du mot « Preuve », de lui ôter son caractère logique. Une Preuve morale est alors une preuve qui ne démontre pas rigoureusement, qui n'est qu'une raison de croire ; c'est une preuve qui ne consiste en définitive qu'à fournir des probabilités en faveur de la thèse. Les preuves morales de l'existence de Dieu en ce sens sont les preuves fondées sur les besoins de notre nature, ou, ce qui au fond

revient au même, sur le fait que l'humanité dans son ensemble croit à l'existence de Dieu. En ce sens il y aurait deux preuves morales.

Nous souhaitons être heureux ; mais le souhait du bonheur n'est qu'une des formes du désir de la perfection en tous les ordres ; qu'il s'agisse de connaissance, qu'il s'agisse de beauté, qu'il s'agisse de vertu, nous désirons la perfection. L'affirmation la plus naturelle au cœur de l'homme, c'est celle du parfait en tous les genres. La connaissance, la science, n'existerait pas si, dès son début, le terme auquel elle tend (sa perfection) n'était posé comme réel et susceptible par conséquent d'être poursuivi. De même, que signifient les jugements portés sur la valeur des choses indépendamment de leur utilité, sinon que nous croyons que ces choses peuvent être parfaites en elles-mêmes indépendamment de toute fin, c'est-à-dire qu'il y a une perfection naturelle [278] des choses en tant qu'elles frappent nos sens et notre esprit, et qui est indépendante de l'usage qu'on en peut tirer ? Cette perfection physique, sensible, c'est celle de la beauté. Nous ne nous bornons pas à concevoir cette beauté des choses comme susceptible d'accroissements indéfinis ; nous concevons qu'elle n'est possible que parce que, de ces perfectionnements successifs, il existe dès à présent une mesure. Les beautés imparfaites ne nous paraissent concevables que par rapport à une beauté absolue de laquelle elles ne sont que des manifestations incomplètes. Quand nous sommes émus par le spectacle de la beauté, nous ne pouvons pas concevoir que nous sommes en présence d'une simple apparence relative à nous ; il nous semble qu'il y a là l'expression d'une réalité absolue. Pour une chose, être belle, c'est avoir une perfection indépendante de son utilité et qui est saisissable immédiatement à notre nature sensible et intellectuelle ; c'est manifester dans ses formes une réalité intérieure que nous jugeons être plus vraie que sa vérité matérielle, que celle qui consiste dans la totalité des explications que l'intelligence saisit de la chose. Entre une belle œuvre et une œuvre sans beauté, il n'y a pas de différence quant à la vérité proprement dite ; l'une et l'autre sont, ou du moins sont conçues, comme également explicables. Mais entre elles il y a, à nos yeux, cette différence que, quoique égales en vérité, il y en a une néanmoins qui possède une réalité que l'autre n'a pas, réalité qui n'est pas seulement une apparence, c'est-à-dire qui n'existe pas seulement par notre manière de considérer la chose, mais qui existe en soi. Nous ne saurions admettre que la chose belle le soit seulement parce

que notre nature est faite pour la trouver belle ; le jugement du goût implique l'affirmation de son universalité. Sans doute nous ne saurions nous étonner que nos goûts ne soient pas partagés, mais nous ne saurions non plus consentir à ce que, quand nous jugeons qu'une chose est belle, ce soit par l'effet d'un pur hasard. Il y a, dans tout jugement esthétique, l'affirmation de la mesure absolue de la beauté, c'est-à-dire d'une vérité, d'une réalité de la beauté. Sans doute une chose n'est pas belle en elle-même sans être pensée ; mais nous ne pourrions non plus concevoir que la beauté de la chose ne soit qu'une manière de voir subjective. Parler de la beauté des choses, c'est saisir un aspect absolu de la réalité. Il y a, disions-nous, une vérité de la beauté. Sans doute elle ne saurait être exprimée en raisonnements abstraits comme la vérité proprement dite ; mais qu'il y ait une beauté vraie, cela est certain ; autrement dit, toute affirmation de la beauté d'une chose implique l'affirmation de la valeur absolue de cette forme de pensée par laquelle nous affirmons les choses comme belles, nous affirmons un absolu de la beauté.

De même quand nous qualifions les actions qui dépendent de la volonté humaine, quand nous disons qu'une action est bonne, le jugement [279] que nous portons de la sorte implique, à un plus haut degré encore que le jugement esthétique, l'affirmation d'une mesure absolue, réelle, indépendante de notre nature particulière, d'une mesure absolue de la perfection morale. Affirmer la valeur d'une action, c'est affirmer qu'elle réalise une espèce de perfection qui ne saurait être considérée comme une pure idée formée à plaisir par notre esprit ; affirmer la valeur d'une action, c'est affirmer la réalité de la perfection morale. Penser n'est autre chose que juger : juger de la vérité, juger de la valeur sensible, c'est-à-dire de la beauté, juger de la valeur morale ; autrement dit, toute pensée a pour objet le vrai, le beau ou le bien. Toute pensée par suite est, sous une forme ou sous une autre, et souvent sous plusieurs à la fois, l'affirmation de la perfection.

Ainsi notre nature abandonnée à elle-même tend au bonheur ; c'est ce qui arrive quand nous agissons en tant qu'êtres raisonnables, mais aussi sans juger la tendance qui nous porte vers cette fin. Autrement dit, notre sensibilité d'êtres raisonnables tend au bonheur ; notre pensée sous toutes ses formes affirme la perfection. Cette perfection, en tant que nous la jugeons capable de nous donner le bonheur, de réaliser pleinement notre être si nous arrivons à la posséder, est pour nous

objet d'amour. L'amour tend naturellement à la perfection. Aimer, c'est s'identifier à l'objet que l'on aime, c'est se vouloir en lui. Pas d'amour là où il n'y a pas un mouvement de la volonté qui renonce à elle-même pour se confondre avec l'objet auquel elle tend. Le propre de l'amour est toujours l'oubli de soi. Il se peut que l'amour soit mêlé d'éléments étrangers, qu'il ne soit pas parfaitement lui-même, parfaitement pur ; mais, en tant qu'amour, son élément essentiel c'est le désintéressement, c'est-à-dire l'affirmation de la valeur absolue de l'objet aimé, de la convenance qu'il y a à ce que cet objet soit aimé pour lui-même, et que celui qui l'aime l'aime sans retour sur soi. L'amour, autrement dit, est un don absolu de la volonté entraînant une subordination absolue de la nature qui dépend de cette volonté. C'est méconnaître l'amour véritable que d'en faire un calcul d'égoïsme. Celui qui aime ne saurait, au moment où il aime, admettre que l'objet aimé ne soit pas digne du sacrifice absolu de celui qui l'aime. Aimer c'est toujours attacher un prix absolu à ce qu'on aime ; par conséquent, c'est faire acte d'abnégation, ou du moins affirmer la convenance, la nécessité de l'abnégation. Il peut arriver que cette affirmation, gardant seulement un caractère purement spéculatif, n'aille pas jusqu'à déterminer la volonté ; mais c'est qu'alors il y a disproportion entre le jugement de l'esprit qui qualifie l'objet de digne d'être aimé, et le mouvement de la volonté ; il n'y a pas alors véritable amour. Sans doute l'amour peut avoir ses conditions dans des appétits, dans des impulsions purement sensibles ; mais ces conditions ne suffisent pas à le [280] déterminer ; il n'y a amour qu'au moment où la puissance infinie de la volonté se dégage de ces entraves qui l'attachaient à un objet fini, en la déterminant à l'aimer. Il n'y a pas, autrement dit, amour là où il n'y a pas don de la nature ; l'amour déterminé, fatal, auquel la nature ne peut résister n'est pas le vrai amour. Sans doute le propre de l'amour est de se juger irrésistible, aveugle, déterminé par une force naturelle, souveraine ; mais il y a une véritable contradiction, une illusion dans ce jugement. Si en effet l'amour était, de la sorte, déterminé par une force brutale, d'où viendrait le jugement que la volonté qui aime porte sur la valeur de son objet ? D'où viendrait qu'il est impossible d'aimer sans s'approuver d'aimer, sans juger que le mouvement qui nous porte vers l'objet est ce qu'il doit être ? On comprend bien que, ce jugement une fois porté, ce jugement de liberté, on comprend qu'il détermine l'affirmation du caractère fatal du mouvement d'amour, autrement dit que l'absolu de la liberté reflue sur la nature de

l'amour pour le présenter comme absolument nécessaire, ce qui est une contradiction dans les termes mêmes ; mais il est impossible de concevoir comment, si l'acte d'amour est aveugle et fatal, il peut être accompagné d'un jugement sur la valeur absolue de son objet. Ce que je ne puis m'empêcher d'aimer, comment puis-je avoir la prétention de le juger, ce qui suppose que je m'en détache, et que je ne lui accorde une valeur absolue que parce que je pourrais ne la lui pas accorder ? Ce qui fait la réalité de l'amour, c'est donc un libre jugement de l'esprit sur la valeur de l'être aimé. Mais l'objet de l'amour peut être par lui-même sans valeur ? L'amour ne va pas toujours à l'objet le plus digne ? C'est même souvent son triomphe que de transformer son objet, de lui prêter des qualités qu'il n'a pas, de lui ôter des défauts trop réels ? Oui ; mais en disant que l'objet de l'amour c'est la perfection, on ne veut pas dire que ce soit la perfection réelle, réalisée, ce qui serait une impossibilité. Nous ne pouvons aimer que la perfection : cela ne veut pas dire que nous ne pouvons aimer que la perfection que nous trouvons réellement dans les choses, mais bien que nous ne pouvons aimer les choses que parce que nous trouvons en elles, non la perfection réalisée, mais la puissance d'être parfaites, le principe d'où résulte, dans les choses particulières, la mesure de perfection qu'elles peuvent présenter. Autrement dit, si nous aimons des êtres ou des choses indignes d'amour, dans ce qu'elles sont réellement, cela même est la preuve du caractère de liberté que nous avons tout à l'heure reconnu dans l'amour. L'amour va toujours à la perfection, disions-nous, et vient toujours de la liberté. Si l'amour était déterminé par le spectacle de la perfection réalisée dans les objets, on ne pourrait pas dire qu'il vient de la liberté, et, à vrai dire, il ne s'adresserait pas, à proprement parler, à la perfection, puisque la perfection [281] réalisée, déterminée, déjà faite, et incapable par suite d'être autre chose que ce qu'elle est, n'est pas la perfection véritable. Il n'y a perfection que dans l'action même qui réalise progressivement la perfection. Autrement dit, c'est dans l'affirmation de l'aptitude à réaliser la perfection, dans l'affirmation du caractère absolu de la causalité de l'être dont l'amour fait son objet, que consiste la plus parfaite manifestation de la liberté dans l'amour. Un amour qui serait enchaîné d'avance à n'aimer que la perfection déterminée, réalisée, qui serait incapable de dégager, dans l'être aimé, l'aptitude latente, qui est le fond même de cet être, à réaliser progressivement la perfection, ne serait pas un amour véri-

table. Nous ne pouvons aimer que la perfection, mais non la perfection réelle, c'est-à-dire déterminée.

Ainsi l'objet de notre sensibilité c'est le bonheur ; or, dans l'idée du bonheur se trouve impliquée l'idée d'une perfection de la sensibilité. Maintenant l'objet de l'intelligence, son essence, c'est l'affirmation d'une mesure absolue des jugements qu'elle porte sur le vrai, sur le beau, sur le bien, c'est-à-dire l'affirmation d'une perfection. Enfin l'acte proprement dit de la volonté, l'acte véritablement créateur est celui par lequel elle sort d'elle-même, elle s'élève au-dessus de la nature à laquelle elle se trouve liée. Agir en s'élevant au-dessus de soi, c'est aimer, car il est impossible d'agir sans but ; mais une action qui ne tend qu'à un but sensible, à un but égoïste, comme le bonheur, n'est pas une action véritable. Autrement dit, l'acte réel, véritable, c'est l'acte de l'amour. Nous n'agissons véritablement que quand nous aimons ; et nous ne pouvons aimer qu'à la condition de justifier parfaitement à nos propres yeux cette action même, c'est-à-dire d'attribuer une valeur absolue à l'être qui en est l'objet : l'amour ne va qu'à la perfection. On peut dire que tout acte de la pensée, tout mouvement de la sensibilité, toute action proprement dite a la perfection pour objet, c'est-à-dire que nous ne pouvons ni nous abandonner au cours de notre sensibilité, ni penser, ni agir, sans affirmer la réalité de la fin que nous poursuivons dans nos sentiments, dans nos pensées, dans nos actions. Chacune de nos pensées, au sens le plus général du mot, implique donc l'affirmation de la réalité du parfait.

Ce n'est pas là une preuve proprement dite de l'existence de Dieu, car la preuve doit avoir un caractère démonstratif ; ici nous ne faisons que constater que notre nature pose spontanément la réalité du parfait. D'autre part, pour qu'il y ait là une vraie preuve, il faudrait qu'il y eût une définition de cette perfection que notre nature postule : c'est ce qui n'est pas. Il ne suffit pas de postuler l'existence du parfait, il faut encore dire en quoi consiste cette perfection pour avoir le droit de dire : Dieu existe. Autrement dit, il n'y a là qu'une preuve morale, non une preuve proprement dite.

[282]

A cette preuve, l'objection qui s'oppose naturellement, c'est qu'il ne suffit pas de souhaiter ou d'affirmer sans preuve, d'exiger impérieusement cette existence, pour l'établir. En effet, rien ne prouve que

la réalité soit faite pour satisfaire aux exigences de notre nature, qu'elle puisse, qu'elle doive nous fournir ce que nous réclamons. Cette preuve ne saurait en effet se suffire à elle-même. Elle ne peut avoir de valeur qu'à la condition que l'on se soit préalablement demandé ce que peut être la réalité de cette nature dont on met en doute qu'elle doive satisfaire nos espérances. Il faut avoir étudié dans sa source même l'idée que nous nous faisons d'une nature des choses, avoir analysé notre façon de connaître, de sentir, de vouloir, pour pouvoir apprécier à leur juste valeur les exigences de notre nature, et les chances qu'elle a de trouver satisfaction dans la nature des choses.

L'autre argument moral est celui du consentement universel. C'est un fait que tous les peuples, si haut que l'histoire nous permette de remonter dans le passé, ont cru à l'existence d'un pouvoir souverain, arbitre des destinées humaines, jusqu'à un certain point rémunérateur dans une vie future, ou tout au moins dans celle-ci. Il est difficile de rencontrer, non pas seulement un peuple, mais un homme, auquel l'idée de l'existence de Dieu, et même la croyance en cette existence fasse complètement défaut. Mais, peut-on dire, il y a des athées, des hommes qui ne croient pas en l'existence d'une puissance infinie et juste, capable de s'opposer à la puissance aveugle de la nature qui, elle, est indifférente au bien et au mal, au juste et à l'injuste. Mais si la négation de l'existence de Dieu existe dans l'humanité, cela ne veut pas dire qu'elle soit dans la pensée de ceux qui l'expriment, du moins qu'elle soit autre chose qu'une simple opinion, qu'une opinion impliquant en elle-même sa propre négation. Affirmer que Dieu n'existe pas est le propre d'un esprit qui identifie l'idée de Dieu avec les idées qu'on s'en fait généralement et qui lui paraissent contraires aux exigences soit de la science, soit de la conscience. En dehors de ces athées qui nient Dieu parce qu'ils s'en font une idée plus haute que leurs contemporains, il n'y a que des athées pratiques, dont l'athéisme consiste, non pas à nier la vérité de l'existence de Dieu, mais à ne point réaliser Dieu dans leurs actes. L'athéisme pratique, c'est le mal moral, qui n'implique pas la négation de la valeur absolue de la loi morale, mais simplement la rébellion contre cette loi. En dehors de cet athéisme pratique, il n'y a pas vraiment d'athéisme. Partout où une pensée est capable de discuter avec elle-même les raisons de croire à l'existence de Dieu, se trouve l'affirmation d'une vérité absolue à la

mesure de laquelle toutes les croyances particulières doivent être rapportées. Une pareille affirmation implique plus ou moins confusément l'affirmation de Dieu. Et [283] ce n'est même qu'au prix de ces négations des formes actuellement reconnues de la divinité qu'a pu se faire dans la pensée humaine le progrès de l'idée de Dieu. Nous concevons de mieux en mieux la perfection par le fait même qu'on l'a niée.

Ces douteurs ont frayé les routes,
Et sont si grands sous le ciel bleu,
Que, désormais, grâce à leurs doutes,
On peut enfin affirmer Dieu.

V. HUGO [54].

Le progrès de la connaissance et en particulier de la connaissance de Dieu ne peut se faire que par deux mouvements en sens opposé ; tout progrès est à la fois affirmation et négation. Connaître, sans doute, c'est affirmer, c'est croire ; mais en même temps c'est nier, se détacher. Aucune croyance en l'existence de l'être parfait, principe de tous les êtres, ne saurait exister qu'au prix d'une détermination de ce qu'on doit entendre par ce parfait, au prix, par suite, d'une négation des formes qui ne l'expriment pas complètement. De sorte que ce que l'on appelle ordinairement l'athéisme est nécessaire, non pas seulement au progrès, mais à l'existence même de la croyance en Dieu. C'est ce que l'on peut mieux comprendre encore en songeant que la raison que nous avons d'affirmer Dieu, c'est toujours en définitive l'impossibilité de trouver dans la réalité l'objet entier de notre pensée. Si Dieu pouvait se présenter à nous dans la réalité, il serait impossible de croire en Dieu. Démontrer l'impossibilité que Dieu existe en ce sens qu'il serait susceptible de nous affecter, de tomber sous nos sens, et même d'être conçu dans sa nécessité, c'est la condition nécessaire pour que nous puissions savoir que Dieu est ; car la réalité de Dieu serait purement illusoire si elle ne consistait dans l'excédent de la pensée sur les choses. Dieu, c'est, non pas l'impossible, mais c'est la raison de l'impossible. Ce que nous entendons par l'existence de Dieu, c'est justement la raison absolue pour la pensée d'affirmer ce qui néanmoins ne saurait lui être fourni par la voie des sens, ni non plus

54 V. HUGO, *Rupture avec ce qui amoindrit*. « Légende des siècles », LVI.

par voie de conception nécessaire. Dieu est l'absolu. Mais c'est dire qu'il ne peut exister ni comme les objets sensibles (contingence), ni comme les objets d'intelligence (nécessité). Par conséquent l'athéisme établit l'impossibilité que Dieu existe soit comme chose, soit comme objet de pensée nécessaire absolument ; mais, quand cette démonstration est faite, alors apparaît dans tout son jour la raison d'affirmer Dieu, raison d'autant plus visible que tout ce qui pourrait expliquer dans la pensée l'affirmation de l'absolu se trouve éliminé par la critique. [284] Quand la critique a démontré qu'il est impossible d'expliquer l'action absolue de la pensée soit par l'expérience sensible, soit par la présence en elle d'une loi qui la détermine nécessairement à affirmer l'être, l'impossibilité même de rendre compte de cette affirmation absolue est la preuve de la réalité objective de Dieu. On peut comprendre pourquoi non seulement l'athéisme est le sel qui empêche la croyance en Dieu de se corrompre ; car cette pensée peut se perdre dans l'affirmation déraisonnable. On peut encore comprendre la nécessité de l'athéisme, qui ne peut consister qu'à montrer que Dieu n'est pas donné, soit comme réalité sensible, soit comme essence ; car alors Dieu ne serait que nécessité ; il ne serait pas. Le véritable athéisme consisterait à nier, non l'existence, mais la réalité de l'absolu. Cet athéisme est impossible ; l'absolu est toujours affirmé comme le but où tend la nature et comme l'objet de l'intelligence et de la volonté.

Mais les tendances que l'homme peut avoir à affirmer l'existence de Dieu, il s'agit de savoir si elles sont conformes à la vérité. D'ailleurs ces arguments laissent l'idée de Dieu indéterminée ; ils nous font concevoir Dieu comme ce qui rend possible l'existence du bonheur, comme la perfection, comme la vérité ; mais la réflexion seule peut donner un caractère déterminé à l'objet de la croyance, et, en déterminant cet objet, peut seule modifier aussi la nature de cette croyance. Il n'y a là que des raisons de sentiment, non des preuves capables de convaincre la raison.

II

Il y a un autre sens du terme « Preuves morales » de l'existence de Dieu. On entend alors les preuves fondées sur la moralité. S'il est vrai qu'on ne pourrait prouver l'existence de Dieu ni par l'étude et le spectacle de la nature, ni par les nécessités des formes de la pensée, peut-être pourrait-on le faire en admettant le devoir et en se demandant quelles sont les conditions que le devoir suppose. C'est ce qu'a fait Kant dans la *Critique de la raison pratique*, après avoir montré l'insuffisance des preuves des autres ordres dans sa *Critique de la raison pure*. Dans les trois parties de sa *Dialectique transcendentale*, l'âme, la liberté, Dieu, Kant montre l'impossibilité de démontrer l'existence de l'âme, de la liberté, de Dieu. Mais ce qui est impossible à la raison pure est possible selon lui à la raison pratique. Kant y écarte d'abord le point de vue de l'ancienne philosophie.

Le problème moral était abordé par les moralistes anciens comme problème de la détermination du souverain bien ; Kant montre que le vrai problème moral consiste, non à déterminer ce qu'est le souverain bien en lui-même, mais à déterminer ce qu'est la bonne action, et il [285] montre que la seule action bonne est celle qui part de la bonne volonté, autrement dit, que la seule idée que nous puissions déterminer d'un bien absolu est celle qui nous est donnée par l'analyse de la bonne volonté. Le bien absolu n'est pas dans un objet de la volonté, il est dans la disposition absolue de la volonté, c'est-à-dire dans le rapport qu'elle pose entre elle-même et la loi morale ; le bien absolu est dans la volonté qui veut la loi et qui ne veut ses actions que par pur respect pour la loi. Autrement dit, le Bien absolu c'est l'obéissance au Devoir.

Mais, dit Kant, si tout ce qui dans l'action morale est étranger à la pure volonté du Bien, c'est-à-dire à la pure volonté d'obéir à la loi par respect pour elle, si tout cela est sans valeur, il ne suit pas de là que tout cela ne puisse tenir sa place dans l'idée du Souverain Bien. L'idée du Souverain Bien, dans l'analyse de laquelle les moralistes anciens faisaient consister le problème essentiel de la morale, contient deux éléments : la pure disposition de la volonté conforme à la loi morale ;

l'idée du bonheur. Le Souverain Bien c'est l'objet d'une volonté raisonnable ; mais dans cet objet il faut distinguer deux parts ; l'une est essentielle, et l'autre est subordonnée. Il est faux de vouloir déterminer le Bien de la volonté comme consistant dans le bonheur, car le bonheur ne peut être que la fin de la sensibilité ; d'autre part, un élément essentiel de l'idée de bonheur, c'est justement de ne pouvoir être atteint que sous la condition que la raison subsiste dans l'être qui l'atteint, c'est-à-dire sous la condition d'être mérité. Le Souverain Bien, c'est le but souverainement désirable pour une volonté raisonnable. Ce but comporte d'une part le bonheur, d'autre part la perfection ou le bien moral. Mais ces deux éléments ne sont pas sur le même plan, et il n'est pas vrai non plus que ce soit le bonheur qui soit au-dessus de l'autre ; c'est l'inverse qui est le vrai. Le Souverain Bien c'est le Bonheur joint à la perfection, mais ayant sa condition dans la perfection, et en résultant. Toutefois si nous ne devons vouloir être heureux que sous cette condition, néanmoins le Bonheur est une partie de l'objet d'une volonté raisonnable.

De deux choses l'une : ou le Bien absolu consiste dans le Bien moral, et alors il consiste dans la pure disposition de la volonté à obéir à la loi par respect pour elle ; ou le Bien absolu consiste dans un Bien réel, c'est-à-dire dans la fin que la volonté bonne doit réaliser ; alors ce bien réel n'est autre chose que le plaisir, le bonheur, le bien de la sensibilité. Mais il serait déraisonnable de faire tenir dans une seule idée ces deux biens de la sensibilité et de la volonté, ou de croire qu'il est possible de faire consister le Bien absolu dans la bonne volonté en même temps qu'on admet que la nature de la bonne volonté est aussi d'être déterminée par quelque chose d'extérieur à elle. S'il est vrai que je crois bien agir quand j'agis par pur respect pour la loi, et cela est incontestable, il est déraisonnable de croire que c'est seulement le Bien réel qui donne [286] de la valeur à la volonté. Mais si le bonheur absolu consiste dans autre chose que la bonne volonté, dans une fin qu'elle devrait servir à réaliser, fin réelle, le devoir sera alors de commencer la morale par la détermination de ce bien absolu extérieur à la volonté, étranger à elle, pour déterminer ensuite le devoir ; car un tel Bien ne peut être qu'un Bien naturel. Si on veut déterminer en quoi consiste le devoir en commençant par déterminer ce qu'est le Bien naturel, on n'y arrivera pas. Mais l'analyse de la bonne volonté montre que jamais ce n'est une raison pour avoir bien voulu que d'avoir voulu

ce que notre nature portée vers le plaisir nous incitait à faire ; au contraire, elle nous montre qu'il y a là une opposition. Or, s'il faut déterminer le devoir en partant de ce qu'est le Bien naturel, nous ne pourrons jamais trouver l'idée du devoir, car si le Bien absolu est un bien naturel, il n'est qu'un bien relatif, car il n'est un bien que pour la sensibilité ; c'est donc une condition de la moralité que de n'être point suspendue à l'idée d'un bien naturel. Ainsi ces deux concepts, Bien moral, Bien réel, sont irréductibles.

Mais ils existent dans l'idée du Souverain Bien. Toutefois les stoïciens ont eu tort de confondre le Souverain Bien avec le Bien absolu. Le Souverain Bien est une expression amphibologique. Veut-on parler d'un Bien qui est au sommet des Biens, d'un Bien suprême ? Alors il ne s'agit plus d'un Bien qui contient tout autre Bien ; dans ce cas on ne pourra pas réaliser cette idée du Bien suprême autrement que dans l'idée du Bien moral. Si au contraire on entend par *Summum Bonum* le Bien somme, le Bien total, il en est autrement. Nous ne pouvons pas voir dans le Bien moral tout le Bien. Il y a un autre bien subordonné, mais qui pourtant a son prix, non pas seulement parce que notre sensibilité nous porte à chercher le bonheur, parce que nous faisons tenir dans le bien l'idée du bonheur, mais parce que nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il soit juste que l'être moral reçoive le prix de sa vertu dans le bonheur. Ce n'est pas seulement là un désir de la sensibilité qui nous porte à croire que le bonheur doit se réaliser pour nous ; c'est encore un jugement impartial de la raison. Dans l'acte par lequel je me soumets au devoir, dit Kant, se trouve impliquée, non seulement la croyance à la valeur absolue du devoir, règle de la volonté, mais encore la croyance à ceci, que l'ordre des choses est conforme au devoir. Toutes les fois que nous prenons conscience de l'obligation où nous sommes de nous soumettre à la loi, nous prenons conscience de l'infinie distance qui nous sépare de la perfection morale. Combien de fois nous arrive-t-il d'être sûrs que c'est par pur respect pour la loi que nous agissons ? Peut-être n'y a-t-il jamais eu une seule action vraiment morale produite par un être humain. Or le devoir ne serait-il pas une sorte d'illusion si nous ne pouvions croire que l'état qui est à présent le nôtre, le caractère mélangé de toutes nos résolutions dans lesquelles les motifs intéressés se mêlent [287] toujours aux purs motifs moraux, n'est pas définitif, que la sainteté même, la disposition constante de la volonté à vouloir l'obéissance par pur respect pour la

loi, que la sainteté n'est pas un état contre nature ? Tout au moins faut-il, quand nous nous soumettons au devoir, que nous nous représentions qu'il nous est donné un pouvoir d'approcher indéfiniment de la sainteté. Cela implique que notre existence n'est pas bornée à cette vie terrestre, que nous avons devant nous la perspective du développement indéfini de notre moralité ; cela implique l'affirmation que la nature permet, sinon de réaliser la sainteté à présent, du moins d'en approcher indéfiniment. De là résulte que la croyance à l'immortalité de l'âme est impliquée dans l'acte moral. Nous ne pouvons pas savoir que nous avons une âme immortelle, nous ne pouvons pas le démontrer ; mais ce qui est impossible à la spéculation est nécessaire à la pratique. Le devoir serait une illusion si nous ne pouvions pas croire qu'il nous sera donné d'approcher indéfiniment de la sainteté. (Kant, *Antinomie de la raison pratique*.) Dans tout acte moral se trouve impliquée la croyance que le devoir n'est pas un pur produit de la fantaisie, mais qu'il est conforme à l'ordre naturel, c'est-à-dire qu'il est possible à l'être moral d'espérer approcher indéfiniment de la sainteté. Si ce n'était pas possible, il faudrait dire que, toutes les fois que nous croyons agir moralement, nous travaillons en vain, puisque nous ne travaillons en aucune façon à la réalisation d'un état moral. Le devoir ne cesse d'être illusoire pour nous qu'à la condition que nous puissions nous représenter, sans savoir d'ailleurs comment cela sera possible, que nous avons devant nous un avenir illimité de perfection et de bonheur. Mais nous ne pouvons croire que cette perpétuité puisse être démontrée, car la valeur de la vertu serait alors anéantie ; ainsi il faut que nous nous représentions cet avenir illimité, et d'autre part nous ne pouvons en être certains. Donc la croyance au devoir est liée à un besoin de nous représenter la possibilité d'un avenir indéfini de perfectionnement moral, et en même temps d'une corrélation exacte dans cet avenir indéfini entre la moralité et le bonheur. Le premier de ces deux besoins détermine en nous la croyance à l'immortalité de l'âme, et le deuxième la croyance à l'existence de Dieu. Dieu est, en effet, pour la raison, la cause intelligente et en même temps la volonté bonne qui a organisé le monde sensible de façon à y rendre possible un développement indéfini de la moralité par l'immortalité des âmes, et en même temps à assurer une possibilité pour ces âmes, indéfiniment progressives si elles le veulent, de trouver toujours dans le bonheur la juste et proportionnelle rémunération de leur vertu. Nous ne pouvons nous représenter que cet accord parfait de la vertu et du bon-

heur soit réalisé par les seules voies de la nature telle que nous la connaissons ; tout ce que nous en savons nous défend de croire que ce soit par ses seules forces qu'elle puisse attacher ensemble le [288] bonheur et la vertu. Il faut donc que nous croyions qu'il y a au-dessus de cette nature un principe intelligent et bon duquel elle dépend et qui, en dépit des apparences contraires, a assuré cet accord qui ne nous paraît pas réalisé ici-bas. Croire en l'existence de Dieu, intelligence parfaite et volonté bonne qui a préparé le royaume des âmes, des fins, comme dit encore Kant, le règne de Dieu, comme dit la religion chrétienne, qui l'a préparé par les lois mêmes qu'il a données à la nature et qui a voulu en même temps que la loi de ce royaume des âmes, de cette cité des fins soit l'harmonie de la vertu et du bonheur, croire à l'existence de Dieu comprise ainsi est un besoin, une nécessité, mais non un devoir. On ne peut considérer comme un devoir de croire à quelque chose, car la raison de croire ne peut être que dans la connaissance. Que si au contraire la croyance a son origine dans la nature, dans un besoin, on ne peut plus dire que c'est un devoir. Mais, en fait, il y a là un besoin pour nous. Il est donc raisonnable de céder à ce besoin de la nature lié à la moralité en nous, besoin qui nous porte à croire à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu. On ne trouve pas d'impossibilité à y croire, et même on trouve que le devoir ne serait pas raisonnable sans cela.

La preuve de l'existence de Dieu à laquelle Kant s'est arrêté se distingue de toutes les preuves proposées par les philosophes ; c'est seulement dans Rousseau qu'on en trouve l'analogue. Elle consiste à ne pas faire reposer la croyance en l'existence de Dieu sur une connaissance proprement dite, connaissance qui ne peut être que relative, tandis que Dieu exclut toute relation et ne peut être l'objet que d'une connaissance absolument certaine, par suite qui ne saurait être empruntée à l'expérience, ni fondée sur une démonstration, puisque l'expérience est toujours contingente et que la démonstration supposant des principes ne saurait être absolue. L'originalité de cette preuve consiste en ce qu'elle repose sur le témoignage de la conscience morale, par lequel seul nous atteignons l'absolu. Dieu existe parce que nous savons que le devoir existe. De cela aucun sceptique spéculatif ne peut douter. Quand bien même nous ignorerions l'ordre des choses et la vérité dans l'ordre abstrait, il resterait encore pour nous une certi-

tude : celle que nous sommes tenus à quelque chose, qu'il y a un bien de la volonté, un bien obligatoire. C'est donc en vain que nous cherchons Dieu en dehors de nous si nous ne l'avons d'abord trouvé en nous ; et de ce que nous ne saurions l'atteindre ni par l'expérience ni par le raisonnement, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions le saisir, car il y a en nous une certitude qui est seule indépendante, seule absolue, qui seule peut et doit survivre à la ruine de toutes nos connaissances concrètes et abstraites, c'est la certitude du devoir. Puisque nous rencontrons l'absolu dans le devoir, il est donc naturel que nous y ayons rencontré Dieu même. Avant de le [289] chercher, nous l'avons trouvé. Nous savons qu'il y a un bien, un bien obligatoire ; si le devoir n'est pas Dieu même, il est comme la porte qui s'ouvre pour nous sur l'absolu. Il n'est pas du tout nécessaire, disait Kant, que l'on puisse démontrer l'existence de Dieu, mais il est nécessaire de s'en convaincre. Et l'on peut s'en convaincre ; on doit concevoir l'absolu comme une réalité, car on doit vouloir que le devoir soit ; autant qu'il est en nous, nous devons réaliser le bien dans nos actes. Par le fait seul que nous ferons entrer le bien dans nos actes, nous impliquerons que nous croyons qu'il est quelque chose en dehors de nous-mêmes, que l'ordre universel est disposé par une intelligence parfaite et une volonté toute bonne, type absolu de la perfection à la réalisation de laquelle nous sommes appelés. A vrai dire nous ne pouvons pas démontrer que Dieu est ; mais quand nous nous portons vers le bien avec toute notre nature, il est impossible que nous n'affirmions pas implicitement la réalité de ce bien ; d'où il résulte que nous croyons à la perpétuité de la vie dans le temps, à l'immortalité de l'âme.

Cette preuve morale de Kant ne correspond pas à la preuve religieuse de l'existence de Dieu considéré comme le législateur de la loi morale et le juge futur des êtres moraux ; car, à vrai dire, la religion chrétienne ne démontre pas de la sorte l'existence de Dieu ; elle fonde plutôt la réalité de la loi morale sur l'existence de Dieu, à laquelle elle nous invite à croire par la révélation, qu'elle ne démontre cette existence par celle de la loi morale ; mais elle correspond du moins à la connexion que le sentiment religieux établit naturellement entre la loi morale et l'existence d'un législateur de cette loi. Selon Kant, la philosophie de la religion chrétienne ne consiste pas à faire dépendre la loi morale de l'auteur de cette loi, et la loi n'est pas respectable parce que Dieu l'a établie ; même la vraie pensée du christianisme, c'est, se-

lon Kant, que nous sommes d'abord certains, par la révélation naturelle, de la loi morale, quoique, dans l'ordre de la réalité, cette loi dépende de Dieu ; nous sommes d'abord certains de la loi morale, et ce n'est que par réflexion sur cette loi que nous nous élevons à l'idée de son auteur. Si en effet, dit-il, la religion chrétienne présentait l'existence de Dieu comme devant être acceptée d'abord avant que l'on dût croire à la réalité de la loi morale, il s'ensuivrait que cette loi serait viciée dans son principe même ; car nous ne devrions alors lui obéir que parce que Dieu l'a établie ; elle ne serait respectable qu'en fait, non en droit, ce qui est contradictoire ; ce ne peut être là la vraie pensée chrétienne. Autrement dit la connexion entre la loi morale et Dieu ne consiste pas en ce que la loi morale est comme un édit porté par Dieu, et auquel, par conséquent, nous devrions obéissance ; ce serait ôter à la loi morale toute sa valeur qui vient de ce que la volonté la trouve en elle-même, n'a pas à la demander même à Dieu. Il faudrait que la volonté, avant de s'incliner devant [290] la loi imposée par Dieu, sût qu'il y a une loi raisonnable devant laquelle il faut s'incliner ; ce serait par ce jugement antérieur que la loi morale serait respectable, et alors la volonté obéirait, non à un édit de Dieu, mais bien à une loi immanente ; ou bien si elle s'inclinait devant la loi de Dieu sans que cette loi lui apparût comme sienne, sans la posséder en elle-même, son obéissance serait sans valeur puisqu'elle serait sans raison ; le devoir consisterait pour la volonté à s'annihiler devant quelque chose d'extérieur à elle, d'étranger. On ne peut donc pas passer de l'affirmation de l'existence de Dieu à celle de la loi morale. On ne saurait même, à proprement parler, selon Kant du moins, conclure l'existence de Dieu directement de l'existence de la loi morale. Par quel moyen la conclure en effet ? Ce ne serait toujours qu'en impliquant, dans le raisonnement qu'on ferait, que la loi morale dépend de Dieu et que sa valeur est subordonnée à l'existence de celui qui l'a établie. Suivant lui, ce n'est que par un détour que nous pouvons aller de la loi morale à Dieu, en passant par l'idée d'un progrès moral indéfini, dont la certitude est impliquée dans l'acte moral, et par celle de la liaison future de la vertu et du bonheur.

Ainsi Kant établit l'existence de Dieu, non pas comme la cause nécessaire de la loi morale, car cette loi ne peut pas avoir de cause en dehors de la volonté même, et la volonté est autonome, mais comme la cause nécessaire de l'accord qui doit exister entre la moralité et la na-

ture. Dieu est établi comme l'auteur du milieu naturel qui comporte l'action sous cette loi, l'auteur des lois de la nature compatibles avec l'existence de l'être moral, c'est-à-dire, en somme, le législateur moral de la nature. Mais, encore une fois, cette existence de Dieu, Kant ne la démontre pas ; il montre seulement que nous devons produire un certain acte dans lequel seul se rencontre pour nous l'absolu, et à l'existence duquel se rattache un besoin impérieux de notre nature, justifié du reste par la raison, qui exige l'existence d'une cause tout intelligente et toute bonne, qui a organisé la nature pour y rendre possible le développement de la moralité, et cette justice supérieure qui veut que la moralité soit entourée de bonheur.

La grandeur et l'originalité de la thèse de Kant consistent donc à faire reposer la certitude de l'existence de Dieu sur une certitude morale, à nous faire les auteurs directs de notre croyance en Dieu ; à montrer que rien ne peut, dans la production de cette croyance, remplacer l'action de notre liberté, que si nous sommes certains que Dieu est, ce ne peut être en définitive que parce que nous voulons que le bien soit, et que cela est désirer que Dieu soit, désir que la raison ne peut que trouver légitime. Ainsi Kant a eu ce grand mérite de rappeler la pensée qui cherche l'absolu, de la rappeler des choses sur elle-même.

Déjà Descartes avait montré que c'est en vain que nous essaierons [291] d'établir l'existence de l'absolu sur aucune expérience, sur la certitude d'aucune chose extérieure à nous-mêmes, que cette certitude nous ne pouvons la trouver que dans notre pensée, qu'en découvrant au fond de nous-mêmes l'idée de Dieu, et, au fond de l'idée de Dieu, son existence inséparable ; mais tandis que Descartes n'avait pu que faire dépendre la réalité de Dieu d'une idée, Kant a montré que non seulement aucune expérience ne peut fonder la certitude de l'existence de Dieu, mais qu'aucune idée non plus ne peut la donner. Il faut vouloir que l'absolu soit, il faut agir, faire les premiers pas ; alors la nature suivra ; un besoin s'élèvera en nous, que la raison ne pourra qu'approuver ; nous croirons en Dieu ; cette croyance sera fondée sur une nécessité naturelle. On peut donc dire que Kant a complété Descartes, mais en le dépassant. L'absolu donné par l'idée de Descartes n'est pas l'absolu, puisqu'il dépend de son idée. C'est l'acte absolu, le pur acte de liberté qui seul peut engendrer la certitude de la réalité de Dieu. Kant a montré que, si Dieu existe et si Dieu est l'absolu, nous

ne pouvons le savoir que par un acte absolu lui-même ou du moins à la suite d'un tel acte et par l'expérience du concours que la nature en nous lui prête.

La gloire de Kant est donc d'avoir arraché cette question de l'existence de Dieu à la spéculation pure, et d'avoir montré que la pratique seule peut y répondre. C'est par un acte absolu de la liberté qu'on pose la réalité de l'absolu. Autrement dit, ce que Kant a vraiment découvert, c'est cette vérité que l'absolu ne peut être qu'immanent à nous-mêmes, que nous ne pouvons l'atteindre qu'à condition de l'avoir d'abord posé, de l'avoir réalisé dans notre acte même. Pour mieux dire, nous ne saurions, selon Kant, atteindre l'absolu en dehors de nous qu'à condition de l'avoir d'abord atteint en nous. Dieu n'est pas, en effet, saisi directement dans l'acte moral, mais il l'est dans des actes pour lesquels l'acte moral est une condition absolue d'existence. En définitive Kant fait de l'existence de Dieu un objet de croyance, de croyance naturelle, mais consécutive à une certitude morale. Nous sommes certains du devoir et cette certitude entraîne la croyance en Dieu. Nous sommes certains du devoir, du moins nous devons en être certains ; ce n'est pas une croyance naturelle. La croyance en Dieu dérive de la certitude du devoir, et la nature y collabore. Mais nous ne pouvons pas savoir, même après l'acte moral qui contient la certitude absolue, que Dieu est ; nous pouvons seulement croire, et obtenir pour cette croyance l'approbation de notre raison désintéressée.

Donc, il n'est pas exact de dire que Kant conçoit Dieu comme immanent à nous-mêmes, c'est-à-dire comme donné dans l'acte absolu auquel pour nous la vraie certitude est attachée. Dieu est toujours pour Kant l'absolu réel, l'auteur réel de l'ordre de la nature conforme aux exigences de la moralité et de la raison. Cet absolu réel, nous ne pouvons [292] pas l'atteindre par la spéculation seule ; à la suite même de l'acte moral, nous ne le pouvons ; nous pouvons seulement, à la suite de l'acte moral, comprendre les raisons qu'il y a que Dieu soit, c'est-à-dire que l'ordre des choses soit arrangé par une cause infiniment puissante et bonne, de façon que la loi morale puisse ne pas être une chimère. Il faut qu'il y ait, au-delà de ce que nous connaissons des lois de la nature, des lois plus larges, plus vraies, qui s'accordent avec ce que la raison nous dit, et aussi avec ce que nous dit le besoin de notre nature sensible, des conditions que doit remplir le milieu extérieur où doit se développer la moralité. Nous ne savons pas que Dieu est, mais

il faut bien que nous le croyions, que nous espérions qu'il est, car affirmer le devoir ainsi que nous en sommes tenus, c'est concevoir que cette vie telle que nous la connaissons, avec les lois que notre intelligence en peut pénétrer, n'est pas la vraie vie réelle, qu'il y a d'autres lois de la nature qui nous sont cachées, qui assurent l'existence d'une autre vie qui est la vraie, et pourront seules résoudre les difficultés qui dans celle-ci paraissent insolubles. Comment comprendre que l'être moral soit condamné à mourir, à voir s'interrompre ce développement vers la moralité qu'il conçoit comme indéfini ? Comment comprendre qu'il ne doive pas y avoir plus tard une rémunération de ces efforts vers la moralité ?

Ainsi Dieu est, selon Kant, l'auteur du véritable ordre de la nature, ordre qui nous est, dans cette vie, profondément caché. Cette vie n'est qu'apparences, phénomènes, illusions. Dans sa *Critique de la Raison pure*, Kant a fait voir que ce que nous prenons pour des choses ne sont que des phénomènes, que des ensembles de manières de voir nécessaires. Donc il est permis de croire que la nature des choses, que nous ne voyons qu'à travers des voiles en quelque sorte, a été organisée de façon à permettre la réalité de la moralité, et la liaison du bonheur et de la vertu. Ainsi Dieu est plutôt le garant de cette vie future que le principe sur lequel cette vie actuelle, phénoménale repose. C'est donc bien le commentaire de la croyance religieuse que nous trouvons chez Kant. Sans doute il ne cherche pas Dieu dans la nature ; il ne le cherche dans la réalité qu'à travers nous-mêmes ; mais il le cherche encore dans une réalité transcendante. Dieu est pour lui l'être vrai, infiniment parfait, duquel dépend la possibilité de la vie véritable, de la vie éternelle.

III

Il ne saurait être question de remplacer par une autre cette preuve de Kant ; pour mieux dire, de lui substituer une preuve fondée sur un autre principe. Ce que Kant a découvert et établi reste vrai, à savoir que nous ne pouvons connaître Dieu que par le moyen de l'acte moral [293] qui est pour nous la seule porte ouverte sur le monde divin. Mais ce n'est pas être infidèle au principe même de Kant que de cher-

cher à rendre sa preuve, sinon plus rigoureuse, du moins plus directe, en prenant une conscience plus exacte, par l'analyse, des conditions de la preuve que l'on cherche.

Le défaut de la preuve de Kant, *si hoc dici fas est*, est d'avoir fait de l'existence de Dieu un fait qui doit être atteint en dehors de la pensée par une croyance qui n'est pas présentée comme un moment, un degré naturel de l'action par laquelle cette pensée pose elle-même Dieu en elle. D'une part, Kant ne montre pas Dieu dans l'acte même par lequel la réalité de l'absolu est posée ; d'autre part, après n'avoir pas saisi Dieu dans l'acte moral même, il ne le donne que comme la satisfaction exigée par un simple besoin de notre nature ; si bien qu'il laisse pendante cette question : doit-on croire que la nature des choses soit réellement disposée par un auteur divin selon les exigences de notre nature ? La véritable certitude de l'existence de Dieu ne peut évidemment pas consister dans une simple croyance dont le caractère rationnel, quoi qu'en dise Kant, ne saurait être absolument démontré. Il est évident, dit Kant, que le devoir est une chimère sans la perspective du progrès indéfini de notre moralité, et si nous ne croyons pas que la moralité trouvera dans l'avenir sa récompense dans le bonheur. Mais on peut se demander si, lors même que l'ordre des choses ne comporterait pas pour notre moralité un progrès indéfini, il s'ensuivrait que la loi morale est une illusion ; s'il fallait le croire, Kant aurait à tort affirmé sa valeur absolue. D'autre part, à supposer que l'avenir ne réserve pas à la vertu une récompense, en serait-elle moins pour cela absolument bonne ? On ne le voit pas davantage. Sans doute nous pouvons compter sur la bonté de Dieu, qui a disposé vraisemblablement tout pour le bonheur de l'être moral. Toutefois, on peut arriver à comprendre que le développement de la moralité n'est pas nécessairement indéfini ; que, quelque développement qu'elle prenne, elle sera toujours infiniment éloignée du terme ; on ne voit pas enfin que le besoin que l'homme invoque d'un développement indéfini de la moralité puisse fournir une base solide à la démonstration de l'existence de Dieu. Partir d'un besoin sans en démontrer la nécessité, c'est faire un Dieu contingent ; l'existence de Dieu perd le caractère de vérité certaine : elle n'est que l'objet d'une croyance précaire. Un simple besoin ne saurait suffire à justifier une certitude rationnelle ; sa valeur doit être établie par la raison. C'est faire dépendre Dieu de l'accident que de faire dépendre son existence de la présence en nous de ce be-

soin : rien ne prouve qu'il soit impossible de le dominer, de l'étouffer. Même si la moralité ne se conçoit que comme susceptible de progrès indéfini, il se peut qu'on conçoive ce développement indéfini de la moralité comme trouvant sa satisfaction dans cette vie même. [294] Il n'est pas nécessaire de faire intervenir l'existence de Dieu comme garant de la possibilité d'une autre existence ; pour que nous comprenions la nécessité de l'existence de Dieu et que nous contribuions pour notre part à poser cette nécessité, il suffit que, dans l'acte moral, nous affirmions le devoir qui s'impose à nous de préparer le développement ultérieur de notre moralité, et qu'en même temps nous sachions que cette action par laquelle nous le préparons de la sorte est possible par les lois de la nature ; de sorte que, quand bien même nous ne saurions nous assurer de la possibilité d'un développement de la moralité au-delà de la mort, il ne s'ensuivrait pas que nous ne pourrions croire à la réalité de Dieu ; car, en fait, dès à présent nous savons que la moralité est susceptible d'un développement indéfini, puisque, à quelque moment que nous la réalisions dans notre vie, cet acte moral par lequel nous la réalisons forme en nous-mêmes la disposition à vouloir le bien dans l'avenir ; et il est incontestable d'autre part que les conditions de la moralité sont réalisées dans le monde. Ainsi quand bien même l'être moral pourrait arriver à se convaincre que la moralité n'a pas l'avenir devant elle au-delà de la mort, Dieu resterait toujours pour lui le principe absolu auquel nous participons dans l'acte moral, et qui n'est pas seulement une pure possibilité abstraite, l'absolu incommuniqué et incommunicable, mais qui se réalise dans la nature, qui s'est manifesté en nous. Dieu n'est pas seulement l'existence de l'absolu, mais des effets de l'absolu. Il faut que, aussi dans l'acte moral, nous sachions, non pas seulement que Dieu vaut, mais que Dieu est, puisque, au moment même où nous produisons cet acte par lequel nous établissons la liberté en la soumettant à une loi, alors la liberté n'est pas affirmée en nous seulement comme devant être, mais comme étant, puisque la loi de la liberté est, dans l'acte moral, comprise comme étant la forme même de l'acte libre. De sorte que l'absolu ne vaut pas seulement pour nous dans l'acte moral, il est aussi et en même temps il devient. En effet, nous concevons dans l'acte moral même la loi morale, cette loi qui est ce par quoi nous nous représentons que la liberté doit être, c'est-à-dire que l'absolu est réel avant d'être en quelque sorte. Nous nous représentons que cette loi morale doit s'imposer à la nature en nous, incliner devant elle nos penchants.

Il est impossible pour nous de produire l'acte moral autrement qu'en réalisant à la fois ces trois choses : 1° L'absolu proprement dit antérieur à l'être, ce qui ne dépend que de soi, ce qui doit être, ce dont la réalité consiste, non pas à être donné nécessairement, mais à ne dépendre que de soi ; 2° La liberté, non seulement doit être, mais est, dans l'acte moral même, parce qu'en fait nous comprenons que si elle n'était pas la subordination à l'acte moral qui est sa propre loi, elle ne serait rien ; l'absolu dans l'acte moral est nécessairement compris comme étant ; 3° Nécessairement encore il est [295] compris comme devenant, c'est-à-dire comme existant. Être libre n'est pas seulement être l'absolu ; l'absolu n'est pas, sa réalité ne peut pas consister dans ce qu'il est ; tant que nous sommes en présence, dans la liberté, de l'être seulement, nous sommes en présence d'une pure nécessité ; il faut, pour que la liberté soit, qu'elle fasse plus qu'être. Si l'absolu était seulement être, il serait nécessairement. Il faut donc une réalité supérieure à l'être ; cette réalité est celle qui consiste dans une détermination de l'être qui n'est donnée par rien d'extérieur à lui, par aucune nécessité, qui n'est même pas donnée par une nécessité intérieure.

Qu'est-ce que c'est donc ? C'est cette réalité que nous concevons quand nous concevons le droit d'être, c'est-à-dire le devoir d'être. Ce qui fait plus que d'être une nécessité, c'est ce qui doit être ; c'est-à-dire que Dieu ne peut pas être autre chose au fond que l'insuffisance de la nature même, de ce qui existe, à s'expliquer par soi-même, l'insuffisance même de la pure vérité à se soutenir par elle-même. Tant que la nécessité sera seule, elle ne sera pas ; pour qu'il soit nécessaire que quelque chose soit, il faut que cette nécessité soit reconnue. Mais qu'est-ce qui peut reconnaître, justifier la nécessité de cet être, sinon la valeur que la pensée reconnaît à l'acte par lequel elle s'incline devant cette nécessité même ? Quelle garantie avons-nous de savoir que quelque chose est vrai, sinon que non seulement nous sommes contraints par notre nature de l'affirmer existant, contraints par l'intuition de la vérité abstraite de cette chose de l'affirmer vraie, mais encore que nous affirmons cette nécessité même, que nous jugeons qu'elle est ce qu'elle doit être en affirmant que cette chose est vraie, que nous pensons affirmer ce qui doit être. Le principe pensant n'est pas seulement déterminé à l'affirmation ; dans cette affirmation, il se juge encore et s'approuve. Au fond de tout jugement affirmant la véri-

té de quelque chose, il y a approbation de l'esprit qui dans son fond se considère comme libre, et qui s'affirme non pas seulement comme existant, comme étant, mais comme devant être. L'affirmation fondamentale de la pensée est, non pas seulement que quelque chose existe, que quelque chose est vrai, ou qu'elle-même est vraie, mais qu'en elle quelque chose doit être et que c'est seulement dans l'accord de ce qui est nécessairement avec ce qui doit être que se trouve la vérité de ce qui est. C'est précisément dans l'acte moral que nous saisissons cet absolu de la pensée, en même temps absolu de l'être. En effet, cet acte consiste à ne pas affirmer simplement à titre d'abstraction quelque chose, mais en réalité. Mais affirmer que, ce qui doit être, on l'accepte, on le veut, c'est en même temps se l'imposer, c'est-à-dire l'imposer à la nature en soi. Il est impossible que nous voulions le bien si, en même temps que nous pensons que cette loi doit être, nous ne lui subordonnons pas notre nature. De même, vouloir ce qui doit être et le faire descendre en soi, modeler en soi la nature par la forme abstraite, [296] ce qui doit être, faire descendre l'absolu, non seulement dans l'intelligence, mais dans la nature, c'est affirmer et réaliser en fait la possibilité, pour la nature en nous, d'une formation par l'idée, d'une adaptation progressive au bien, d'un progrès indéfini. Mais ce progrès, il suffit que nous comprenions que par le fait même que l'acte moral a lieu, il est ; cette malléabilité de la nature par l'acte moral est non seulement affirmée comme possible, mais est réalisée, c'est-à-dire que Dieu est ; en ce sens la nature, qui seule existe, nous apparaît, dans l'acte moral, comme soudée à l'absolu, comme lui étant intrinsèquement conforme, puisqu'il nous est possible de la modifier en l'adaptant à l'idéal. L'acte moral nous donne le rapport de l'absolu et de la nature, c'est-à-dire Dieu même.

Ainsi, il n'est pas nécessaire de passer par l'intermédiaire de la croyance en un développement indéfini. L'acte moral nous donne immédiatement le rapport de la nature à l'absolu même. Dieu, sans doute, Dieu n'est pas tout entier dans ce rapport ; mais la réalité même de Dieu nous est effectivement donnée par la possibilité de l'acte moral.

De même pour l'accord de la vertu et du bonheur. Il n'est pas démontré que la parfaite moralité exige, comporte même, la croyance à la possibilité pour elle d'une rémunération parfaitement juste ; et, quand bien même nous ne devrions pas croire à une telle rémunéra-

tion, on ne voit pas pourquoi l'existence de Dieu en serait moins établie. Sans doute, nous avons l'idée de la justice qui nous porte à croire qu'il doit exister une égalité entre le mérite et la récompense. Mais ne se peut-il pas que cette idée, que la nature nous inspire, il est vrai, et à laquelle elle attache un besoin de croire à sa réalisation future, doive être corrigée par la réflexion ? Ne conçoit-on pas un sage chez lequel la raison arriverait à se persuader que c'est concevoir d'une manière imparfaite la justice, que de la voir dans une juste proportion de la perfection morale et du bonheur, du moins du bonheur en tant qu'il ne dépend pas immédiatement de la moralité ? Croire à la valeur absolue de l'acte moral, cela n'implique-t-il pas que la moralité doive se suffire par elle-même et que le seul bonheur qui ait vraiment du prix est celui qui vient d'elle, qui ne peut manquer là où elle est ? Mais, dira-t-on, ce contentement que la moralité donne et qui permet à celui qui la réalise véritablement en lui de se passer de toute autre satisfaction, de s'affranchir du besoin de bonheur extérieur venant de la nature et des circonstances, ce contentement, d'où vient qu'il résulte de la moralité comme un effet naturel ? L'idée du bien moral ne contredit nullement la possibilité de la joie morale ; et le miracle de la vie morale, le point dans lequel apparaît, comme l'a bien vu Kant, l'accord de la nature et de la moralité, c'est justement cette possibilité du contentement moral à la suite de l'acte moral. Kant (*Métaphysique des mœurs*, fin) déclare que le problème dernier et insoluble de la morale est d'expliquer comment il [297] se fait que nous puissions trouver un intérêt sensible à l'obéissance à la loi morale, comment cette loi peut éveiller en nous un sentiment de respect, devenir par conséquent l'objet d'un intérêt proprement dit, comment il se fait que nous ne nous bornions pas à comprendre que la loi morale doit être obéie, mais que notre nature soit émue, et qu'il y ait un mouvement d'elle nous entraînant à l'obéissance à cette loi. Dès que la loi morale peut inspirer respect, il existe un accord entre cette nature et la loi morale même. Dans l'acte moral même est le pont jeté entre l'absolu proprement dit et l'absolu naturel, c'est-à-dire la preuve que la nature n'est pas étrangère à la moralité. Or ce sentiment est précisément ce qui fait que, l'acte moral accompli, nous éprouvons satisfaction. C'est en vertu de la même disposition de notre nature, qu'avant l'acte moral, nous nous sentons portés à vouloir la moralité, et, qu'après l'action, nous en éprouvons une satisfaction. Ce contentement moral qui n'est pas le bonheur, mais qui permet de s'en passer, dérive de la même source que le respect.

Ainsi nous comprenons, d'une part, que la moralité doit être libre, d'autre part, qu'elle a des conditions de sa possibilité, c'est-à-dire que, par le fait même que c'est au cours de notre existence que la moralité se produit en nous, la moralité est donnée dans la nature ; son apparition se trouve liée à un sentiment de respect ; c'est-à-dire que la loi morale, donnée en elle-même, l'est aussi dans la nature puisque cette nature comporte un sentiment à l'égard de cette loi avant et après l'acte moral.

Ainsi dans l'acte moral nous saisissons la réalité de Dieu. Nous ne pouvons déduire *a priori* la possibilité que la nature en nous s'intéresse à la loi morale, si cette nature nous la considérons sans lien avec la moralité, avec l'absolu. En fait nous constatons une harmonie entre cette nature et la moralité (sentiment de respect, contentement moral) ; nous comprenons, dis-je, qu'il serait impossible d'expliquer cet accord si nous devions considérer la nature comme existant indépendamment de la moralité ; si au contraire nous la considérons comme résultant de l'action de l'absolu, tout s'explique. Ainsi, quand bien même nous ne concevrions pas la nécessité d'une exacte rémunération sous la forme du bonheur, nous ne serions pas moins fondés encore à affirmer l'existence de Dieu, c'est-à-dire à affirmer que Dieu n'est pas seulement l'absolu supérieur à l'être même, mais qu'il existe. Nous en trouvons la preuve dans ce fait que la nature s'intéresse à la moralité et que nous pouvons trouver dans le contentement moral de quoi nous passer du bonheur. Or il semble bien que considérer les choses ainsi est non seulement possible, mais nécessaire.

Dans la pensée de Kant sur ce point, il reste de l'obscurité. Toutes les fois qu'on s'est efforcé de déterminer les conditions de l'accord futur [298] de la moralité et du bonheur, on s'est heurté à des obstacles insurmontables. Kant prétend nous donner la philosophie du Christianisme. Mais est-ce de toutes les formes du Christianisme ? La religion catholique, par exemple, admet-elle la possibilité d'un développement moral indéfini ? Nous ne le croyons pas. Dans le dogme catholique, l'avenir ouvert aux âmes consiste, non dans un progrès indéfini de la moralité, mais dans un état définitif auquel toutes les âmes sont appelées et qui sera pour les unes un état éternellement heureux, pour les autres un état éternellement malheureux, et, comme intermédiaire entre l'état actuel et celui des âmes éternellement heureuses, le purgatoire. Mais c'est plutôt, à ce qu'il semble, comme châtiment ou

comme récompense que l'autre vie est présentée par le dogme chrétien, que comme épreuve pour la moralité. Il semble au contraire que Kant ne conçoive pas l'autre vie autrement que comme un développement indéfini de la moralité. Ces deux points de vue sont irréductibles. Or si Kant ne présume pas, au terme de l'évolution de la moralité, un état absolument définitif, le paradis de la religion, on ne voit pas comment il peut parler d'un accord parfait de la vertu et du bonheur, accord qui, suivant lui, serait le fondement de la croyance en l'existence de Dieu. D'autre part le bonheur, s'il pouvait être réalisé, anéantirait la moralité. Être parfaitement heureux, ce serait échapper à la nécessité de la lutte ; mais là où il n'y a plus lutte, il n'y a plus moralité. Il semble bien qu'il faille choisir entre les deux thèses que Kant a associées : celle d'un avenir indéfini, et celle d'une parfaite rémunération ; ceci en effet exclut cela. C'est alors que nous serions dupes d'une illusion si la vertu ne devait pas toujours consister dans l'acceptation de la souffrance. S'ensuit-il que nous n'avons pas lieu de croire à l'existence de Dieu, parce que nous ne pouvons concevoir que l'état parfaitement heureux ait de la valeur ? Non. Au contraire l'existence de Dieu est montrée par ce fait même que nous sommes capables d'accepter notre situation, et de trouver là même un contentement. Dieu est cette puissance absolue du bien qui fait qu'à chaque instant l'acte moral est possible pour l'être qui en comprend la valeur, qu'il est possible d'accepter la vie quelle qu'elle soit et de la trouver encore heureuse.

Ainsi nous croyons qu'il est possible de donner aux preuves de Kant une portée plus directe, d'atteindre Dieu directement dans l'acte moral, sans passer par les intermédiaires, c'est-à-dire par la nécessité ; d'atteindre Dieu, non comme un principe extérieur ayant organisé la nature en vue de l'accord de la moralité et du bonheur, mais comme le principe immanent du bien, que nous atteignons dans l'acte moral, et qui s'accorde avec la nature puisque cette nature est son œuvre, cette nature que la moralité a pour fonction de dominer, de pétrir.

[299]

IV

Il nous reste à établir directement ce qui paraît être la véritable preuve morale de la réalité de Dieu ; et cela ne peut être fait qu'à la condition de relier cette preuve à toutes les autres, et de montrer que c'est en elle qu'elles trouvent leur achèvement.

Nous avons vu que le terme « preuve morale de l'existence de Dieu » a plusieurs sens : 1° Simple appel au sentiment ; 2° Preuve de Kant fondée sur le fait de l'existence de la loi morale en nous. Mais nous avons vu que cette preuve de Kant n'était pas suffisamment directe, qu'elle reposait sur des postulats, c'est-à-dire sur des exigences de la raison et sur des besoins de la nature, et que, par conséquent, elle les présupposait ; que Dieu n'était pas atteint directement par la réflexion sur l'acte même de la pensée, sur les conditions de la pensée ; que le lien qui rattache Dieu à la réalité et à la pensée n'est pas encore tellement étroit dans cette preuve que l'on ne puisse encore concevoir l'une et l'autre sans lui. La véritable preuve morale est une preuve qui résulte de la réflexion de la pensée sur elle-même en vue de se comprendre, de comprendre les nécessités auxquelles elle obéit quand elle essaye de démontrer l'existence de Dieu, et les obstacles qu'elle ne peut surmonter dans cette démonstration. Il s'agit de trouver Dieu dans la pensée même, dans l'impossibilité même de prouver son existence en dehors de la pensée, mais dans cette impossibilité jointe à la nécessité morale pour la pensée d'affirmer quelque chose de plus que ce dont elle peut saisir la nécessité. Cette preuve que nous cherchons est à la fois une preuve morale et une preuve métaphysique, j'entends celle par laquelle la pensée s'élève absolument au-dessus de toute nature, même la sienne, et trouve le surnaturel dans l'impossibilité même de se contenter de l'affirmation de la nature.

Kant, dans sa critique des preuves de l'existence de Dieu, en particulier de la preuve ontologique, établit l'impossibilité de faire sortir l'existence de Dieu de sa seule idée. L'existence, dit-il, n'est pas un attribut, quelque chose qui s'ajoute à l'essence de l'être auquel elle appartient ; par conséquent on ne peut pas conclure de ce qu'une essence est infinie que l'objet de cette essence existe. Mais Kant conclut

de là que la démonstration de l'existence de Dieu est impossible ; il n'en conclut pas, comme il semble qu'il devrait conclure, que démontrer cette existence n'a en réalité aucun sens, qu'il est déraisonnable de le vouloir parce que la réalité de Dieu ne saurait consister dans une existence. Il laisse supposer que l'idéal de la connaissance de Dieu serait de percevoir Dieu comme existant ; car les seuls êtres connus comme existants sont ceux que nous percevons. Après nous avoir ôté l'espoir [300] de démontrer l'existence de Dieu, Kant ne nous ôte pas le désir de l'atteindre. Mais c'est là, semble-t-il, ce qu'il faut faire pour établir vraiment dans la pensée, ainsi que Kant juge que cela est très nécessaire, la conviction de la réalité de Dieu. Il faut se convaincre que ce n'est pas de l'existence de Dieu qu'il s'agit d'être certain, car il est contradictoire que Dieu puisse exister. En effet, qu'est-ce que l'existence ? Quelque chose qui existe, est-ce simplement quelque chose dont nous avons l'idée ? Non, car, à ce compte, une chimère existerait. Ce qui existe, c'est ce qui, non seulement est conçu, mais est objet de perception, c'est-à-dire ce que nous sommes déterminés accidentellement à affirmer par un ensemble de sensations qui nous affectent : voilà l'existence. Il est vrai que nous parlons aussi de l'existence de la vérité comme telle. Mais le terme d'existence ici n'est pas employé à propos, et nous hésitons à dire qu'une vérité existe. Nous disons qu'une chose est vraie, et non que la vérité d'une chose existe. Cependant cette vérité est bien quelque chose qui ne dépend pas du caprice de notre imagination. Et même cette sorte d'existence nous paraît indépendante de la perception par laquelle nous constatons l'existence proprement dite.

Il y a donc lieu de distinguer entre l'espèce d'existence que nous accordons aux vérités et celle que nous accordons aux choses. C'est dans ce dernier cas que nous pouvons parler à juste titre d'existence. C'est des choses seulement que l'existence se dit au sens propre. Dans le premier cas, quand il s'agit d'une vérité, l'existence signifie l'être ; c'est en effet le mot être qui signifie existence en ce sens. Quand nous disons par exemple que l'homme est un animal, nous entendons que cette vérité a son expression directe dans le verbe être, qui exprime l'acte de la pensée par lequel la vérité est saisie. L'homme est un animal, cela signifie qu'il y a quelque chose qui a une réalité supérieure à l'animal en question, à savoir qu'il est vrai, nécessairement vrai, que l'homme est un animal, que cela s'impose universellement à la pen-

sée, que la pensée particulière conçoit que cette vérité devrait s'imposer à toute pensée. Exister en ce sens, c'est donc plutôt être qu'exister ; et être signifie : être l'objet d'une affirmation nécessaire qui porte sa justification en elle-même ; autrement dit, c'est être intelligible. Exister, c'est être supposé intelligible et être perçu ; être, c'est être entendu, saisi comme intelligible, et en même temps supposé susceptible d'être perçu, du moins d'être rattaché à des perceptions ; car nous ne pouvons concevoir des vérités sans supposer que nous puissions être affectés de quelque façon par la chose vraie.

Peut-on dire et doit-on chercher à établir que Dieu existe ou que Dieu est ? Mais cela est impossible. Pourquoi en effet cherchons-nous à atteindre Dieu ? C'est parce que nous ne trouvons pas que l'existence [301] soit un objet suffisant de la pensée, que la pensée puisse jamais se satisfaire dans les affirmations de la seule existence. Qu'est-ce en effet que l'affirmation de l'existence ? C'est l'affirmation de quelque chose qui n'est pas contenu dans une idée, qui n'est pas intelligible, que nous saisissons seulement parce que nous en sommes affectés, parce que nous le sentons, par conséquent de l'affirmation de quoi nous ne trouvons jamais une raison suffisante. C'est parce que l'existence est essentiellement contingente, est dans la pensée ce qu'elle ne peut s'expliquer comme résultant de ce qu'elle comprend, c'est parce que l'existence est telle, qu'elle ne satisfait pas l'esprit. Si donc Dieu existait, à vrai dire, il ne serait pas, ou plutôt la pensée ne pourrait l'affirmer véritablement en tant qu'existant. L'objet de la pensée, c'est en effet le nécessaire ; mais aucune existence n'apparaît comme nécessaire, et c'est pour cela que la pensée s'évertue à déduire l'existence, c'est-à-dire le contingent, du nécessaire. Les arguments cosmologiques (fondés sur le fait de l'existence du monde extérieur), et les arguments ontologiques, ont précisément pour objet d'établir l'existence sur la nécessité, c'est-à-dire sur l'être. Nous savons comment la pensée procède dans cet effort. Tous les arguments physiques et intellectuels ont pour raison d'être le besoin qui s'impose à la pensée de fonder l'existence réelle des choses sensibles en établissant un lien qui la rattache à la nécessité, et cela en découvrant ce qui est par soi absolument intelligible et par suite nécessaire. Mais puisque l'existence ne saurait être l'objet satisfaisant de la pensée, il en résulte que ce n'est pas l'existence à proprement parler qui convient à Dieu. Dire que Dieu existe ce serait lui accorder la même réalité qu'à un objet

quelconque des sens, une réalité inférieure, égale à celle qui appartient aux objets proprement dits de la pensée.

Devons-nous dire maintenant que ce qui convient à Dieu, c'est l'être, c'est-à-dire qu'il s'agit d'atteindre Dieu comme une vérité nécessaire ? Mais cela est impossible ; car, cet être de la nécessité, la pensée ne saurait s'en contenter, pas plus que de l'existence. En effet, d'une part, quand la pensée cherche à justifier à ses propres yeux une vérité qu'elle saisit, elle ne se résigne pas à la considérer comme ayant une valeur indépendamment de l'existence sensible à laquelle elle peut être liée ; croire à la nécessité des vérités de la géométrie et ne pas croire que cette vérité a quelque rapport avec l'existence sensible est impossible à la pensée. Ce qui est vrai, c'est, sans doute, ce qui est conçu nécessairement ; mais c'est aussi ce dont il est possible de vérifier par une approximation indéfinie la conformité avec les données de l'existence sensible. Donc la vérité, c'est-à-dire l'être, ne se suffit pas à soi-même, ne s'entend que relativement au contingent, au sensible. Nous avons vu que l'existence sensible n'est pas un objet suffisant [302] de la pensée ; donc l'être non plus n'en est pas un, puisqu'il dépend de cet autre objet insuffisant lui-même.

Du reste il y a d'autres raisons. Nous avons paru accorder que la pensée pouvait trouver l'être véritable, c'est-à-dire la nécessité absolue, le parfait intelligible. Mais cela est impossible. En effet, quelque nécessaire que soit une vérité qui se propose ou même s'impose à la pensée, du moment qu'elle l'affirme vraie elle s'en sépare, s'oppose à elle, se considère par conséquent comme ne s'absorbant pas tout entière en cette vérité, comme n'étant pas d'une nature identique à la sienne, pour mieux dire comme étant quelque chose de plus que tout ce qui a une nature. Si je considère quelque chose comme nécessairement vrai, c'est que je ne subis pas seulement, en présence de cette chose, une contrainte, mais que je conçois, que j'accepte, que je comprends qu'il y a pour moi des raisons d'affirmer la nécessité de cette chose. Autrement dit, la vérité dans l'affirmation de laquelle la pensée peut se reposer complètement ne saurait s'imposer à elle par une nécessité pure et simple ; il faut encore qu'elle se fasse accepter d'elle ; c'est-à-dire qu'il y a contradiction dans les termes à dire que l'être, la nécessité, se suffisent à eux-mêmes, et puissent être réellement atteints, saisis par la pensée. Ce qu'il faudrait à la pensée pour se déclarer satisfaite, ce serait une nécessité absolue ; mais cette idée même

d'une nécessité absolue est contradictoire, car une nécessité absolue serait une nécessité qui ne dépendrait de rien, par conséquent qui subsisterait indépendamment de la pensée, par conséquent qui s'imposerait à la pensée, l'anéantirait ; la pensée ne peut donc chercher une nécessité qui ne dépendrait de rien. Pour mieux dire, la seule nécessité dans laquelle la pensée puisse se trouver satisfaite n'est pas une nécessité extérieure à elle, car ce ne serait pas une nécessité. De deux choses l'une : ou bien la pensée n'existe plus, et dans ce cas il est clair que rien n'est affirmé comme nécessaire ; ou bien si elle subsiste en face de ce qu'elle reconnaît comme nécessaire, c'est qu'il y a encore deux termes en présence ; par conséquent il n'y a pas ici l'absolu, la nécessité absolue. Quelque nécessaire qu'apparaisse à la pensée une vérité, elle ne pourra jamais lui apparaître absolument nécessaire, car si elle pense, elle pourra toujours se demander pourquoi il faut que la nécessité en question soit reconnue par elle comme absolue ; et, par le fait même qu'elle se demande cela, cette nécessité cessera d'être absolue. Autrement dit, si une nécessité absolue pouvait être saisie par la pensée, elle ne le pourrait jamais que dans l'action même par laquelle elle la saisit et non dans l'objet de cette action, car, en face de cet objet, la pensée pourrait toujours se demander pourquoi elle le reconnaît nécessaire. Autrement dit la pensée suppose une action, est une action, et l'idée d'action n'est pas épuisée par l'idée de nécessité. Jamais la nécessité ne peut expliquer la pensée, car, [303] penser, c'est justement reconnaître la nécessité, c'est s'approuver soi-même de l'affirmer.

Donc ce qui convient à Dieu, ce ne peut pas être plus l'être que l'existence, c'est-à-dire que sa réalité ne peut pas plus consister dans la pure nécessité que dans la pure contingence. Par conséquent, elle ne consiste pas dans la pure addition de l'une à l'autre ; Dieu ne peut être considéré comme un être auquel conviendraient à la fois l'existence et l'être. En effet, comme nous l'avons vu, la pensée doit chercher dans l'être, c'est-à-dire dans la nécessité, le fondement de l'existence ; c'est donc qu'elle a besoin, pour se contenter de l'existence, pour considérer l'existence comme réelle, de la comprendre, d'y voir la nécessité ; mais l'y trouver complètement est chose impossible, avons-nous vu. L'impossibilité de trouver la justification de la nécessité dans la nécessité même écarte la possibilité de considérer Dieu comme donné par la

synthèse de l'existence sensible et de l'être intelligible, du contingent et du nécessaire.

En d'autres termes, ce qui fait la nécessité pour la pensée de s'élever vers Dieu, de le chercher, c'est d'abord que la constatation de l'existence de fait, de l'existence sensible, ne saurait jamais pour elle être complète ; de là la nécessité de chercher la garantie de l'existence dans l'être, c'est-à-dire dans l'intelligible, dans le nécessaire. Mais, ici, même difficulté : jamais la pensée ne peut trouver sa complète satisfaction dans la simple intuition de la nécessité. Nous avons vu pourquoi ; la raison en revient en somme à dire que saisir, apercevoir la nécessité, ce n'est jamais pour la pensée qu'un fait, auquel, au moment où elle agit, elle considère qu'elle ne peut pas se soustraire. Mais, en affirmant la nécessité, il me reste toujours possible de me demander si, de ce que je suis obligé de l'affirmer, il résulte que cela est ; la pensée ne peut s'empêcher, quand elle affirme la nécessité, de douter si, de ce qu'elle ne peut faire autrement que d'affirmer, il s'ensuit que ce qu'elle affirme est véritablement. En fait nous avons vu que jamais la pensée n'est rivée à l'affirmation du nécessaire. La pensée libre se lève aussitôt contre elle-même, et se demande si, parce qu'elle est contrainte d'affirmer, il en est vraiment ainsi dans la réalité. Autrement dit, la pensée, quand elle affirme la nécessité, peut toujours s'empêcher de s'attacher passivement à cette nécessité, d'y céder purement et simplement ; elle peut toujours se demander s'il n'est pas seulement possible, mais légitime et obligatoire pour elle, de se soustraire à cette nécessité, enfin se demander si, en la subissant, elle ne se méprend pas sur sa valeur, sur sa portée. Autrement dit encore, une question est toujours ouverte pour la pensée, savoir si elle affirme légitimement le nécessaire, savoir quelle est sa propre valeur à elle dans la connaissance.

[304]

C'est cette question que Descartes veut résoudre par la démonstration de l'existence de Dieu. Mais cette démonstration n'est-elle pas dans l'impossibilité même pour la pensée de se démontrer jamais à elle-même sa valeur ?

Pour établir la preuve directe absolue de Dieu, nous nous sommes demandé tout d'abord ce que c'est que l'existence et si on peut en ef-

fet l'attribuer à Dieu. Or nous avons vu que l'existence se dit en deux sens : 1° Existence proprement dite ; existe ce qui affecte les sens et est regardé comme intelligible. Si Dieu existait ainsi, il ne serait pas, il ne pourrait pas savoir lui-même qu'il existe. En effet, se connaître existant, ce serait se connaître comme consistant réellement dans l'existence, dans le fait de tomber sous les sens, c'est-à-dire d'être saisi par le dehors, ce qui, par l'hypothèse, ne peut être la nature de Dieu, puisque c'est parce que jamais cette connaissance de l'existence sensible n'est satisfaite que nous cherchons la réalité vraie au-delà ; 2° Être des vérités, être abstrait. Dieu ne serait alors qu'une pure nécessité, c'est-à-dire une pure abstraction. Avoir l'être d'une pure abstraction, ce n'est pas être réel. Si nous cherchons Dieu, c'est parce que l'être des abstractions ne saurait nous suffire, c'est-à-dire que, quel que soit l'acte de pensée par lequel nous cherchons à atteindre la réalité, nous ne trouvons jamais la garantie de la valeur de cet acte dans le phénomène d'une expérience sensible ; la réalité que nous cherchons n'est pas celle que paraît contenir l'expérience. Ce n'est pas non plus celle que contient l'intellection pure. L'expérience, en effet, a besoin d'être confirmée par l'intellection, parce qu'elle ne saurait jamais être complète, et que, le fût-elle, elle serait extérieure à l'esprit. L'addition du contingent à du contingent ne suffit pas ; l'addition du nécessaire à du nécessaire non plus. Pourquoi la pensée proclamerait-elle la réalité véritable comme la nécessité ? Comment la pensée échapperait-elle à la possibilité et même au devoir de se demander si elle-même, dans l'acte par lequel elle subit la nécessité, elle fait ce qu'elle doit ; si, en tant qu'elle saisit les choses sous l'aspect de la nécessité, elle cède à une force étrangère, aveugle, purement accidentelle, sans rapport à la réalité ; ou si au contraire elle va dans le sens de la réalité, si elle est faite, elle-même pensée, pour saisir la réalité ? La pensée ne peut se reposer dans la possession de la pure nécessité, car dans cet état il lui restera toujours à se demander si elle pense véritablement, ce que vaut l'adhésion qu'elle donne, si la pensée subit simplement ou si elle-même constitue la réalité. Nous ne pouvons jamais, quelque effort que nous fassions, atteindre la réalité autrement qu'en ajoutant, à cette affirmation que nous sommes déterminés par nos sens à penser activement, à cette autre ensuite que [305] nous comprenons, que nous voyons nécessairement ce que nous affirmons, — que si nous ajoutons à ces deux affirmations (existence, être) une troisième, celle de la valeur de l'acte par lequel nous affirmons l'être nécessaire de cette chose

qui nous frappe, la valeur de cet acte, c'est-à-dire l'affirmation que notre pensée ne se trompe pas, saisit bien la chose telle qu'elle est en se la formulant comme elle se la formule. Mais cette affirmation de la valeur d'une pensée particulière en implique une autre, l'affirmation de la valeur de la pensée elle-même, l'affirmation que, non seulement, dans le cas actuel, la pensée fait d'elle-même un bon usage, que non seulement cette pensée particulière vaut, mais que ce cas particulier entre dans un cas général, pour mieux dire universel, dont il n'est qu'une détermination momentanée. L'affirmation fondamentale de toute pensée est celle de sa valeur ; même c'est cette affirmation que non seulement dans le cas présent elle fait un bon usage de sa nature de pensée, c'est-à-dire de ces formes auxquelles dans l'acte de la connaissance elle réduit ou cherche à réduire les données sensibles (formes qui se ramènent à celle de la nécessité), mais encore que ces formes auxquelles, dans la connaissance, elle cherche à réduire le plus parfaitement les données sensibles, ont une valeur absolue. La preuve que Descartes cherche à établir par l'idée de l'être parfait pour fonder la certitude de la valeur de la connaissance humaine, qu'est-ce autre chose qu'un effort de la raison pour justifier la nature de cette pensée, de même que pour amener cette pensée à se convaincre elle-même que quand elle fait son œuvre de pensée (c'est-à-dire réduire les données sensibles à la nécessité), à se convaincre qu'alors elle va dans le sens de la réalité ? Ainsi la réalité que la pensée cherche ne lui est pas donnée dans l'existence, dans le contingent ; c'est pour cela qu'elle la cherche dans l'être, dans la nécessité. Mais elle n'est pas là non plus. Car il s'agit pour elle de savoir si cette détermination qu'elle a à chercher la réalité des choses contingentes dans la nécessité de la loi, c'est-à-dire dans leur être, si cette détermination répond à la réalité, si elle a une valeur, ou si elle n'est qu'un phénomène. Ou bien tendre à tout réduire à la nécessité est simplement, pour la pensée, céder à sa nature, et alors quelle garantie pour elle que la réalité soit là ? Ou bien cette détermination n'est pas seulement une détermination de fait, et la pensée peut comprendre que non seulement elle est, mais qu'elle doit être, c'est-à-dire que c'est la même chose pour elle de se poser, ce qu'elle fait toujours implicitement quand elle fait quoi que ce soit, et de se poser la nécessité d'une loi, et ensuite de chercher à réduire à la nécessité de cette loi tout ce qui n'est pas elle. La réalité absolue que nous cherchons n'est donc ni l'existence ni l'être, c'est la valeur. Ce qu'il y a de vrai dans une connaissance particulière, expérimentale, ce

qui en elle exprime la réalité, ce n'est pas le fait qu'elle [306] est intelligible, encore bien moins le fait qu'elle répond à une sensation ; c'est que la pensée a bien usé d'elle-même en interprétant ce qui l'a affectée ; c'est aussi et surtout que cet acte par lequel la pensée cherche à réduire les choses à elle-même, à la nécessité, a par lui-même une valeur absolue, valeur que la pensée peut comprendre.

Mais que signifie cette valeur ? Qu'est-ce que cette réalité des choses ou des pensées que nous appelons leur valeur ? C'est une réalité que nous ne sommes jamais déterminés à affirmer par le simple fait de notre nature sensible (1er point). Ainsi, pourquoi considérons-nous un acte de dévouement comme ayant une réalité supérieure à celle que possède un acte d'égoïsme ? En quoi consiste cette réalité supérieure ? L'acte d'égoïsme existe, il est tombé sous les sens ; cette réalité, il la possède au même titre que l'acte de dévouement ; l'un et l'autre sont dans la nature. Il y a encore une autre réalité qu'ils possèdent tous deux, c'est qu'ils sont intelligibles, comportent une explication ; et l'idéal de la connaissance de ces actes, c'est de montrer qu'ils sont arrivés nécessairement. Cette réalité supérieure de l'un des deux ne consiste donc pas dans la réalité intelligible ; elle consiste en ce que cet acte soutient avec la liberté un certain rapport que l'autre ne soutient pas ; elle consiste dans une réalité qu'il ne possède que parce que la liberté la lui attache ; l'acte de dévouement vaut, l'acte d'égoïsme ne vaut pas ; valoir c'est être, être réel, pour la liberté. Si on pouvait prouver absolument la nécessité de l'acte de dévouement, en tant qu'acte de dévouement, il ne serait plus rien ; toute sa valeur consiste dans quelque chose qui lui est ajouté par la liberté seule et qu'il n'aurait pas eu en tant qu'acte purement intelligible, ni non plus, bien entendu, en tant qu'acte purement sensible. Un acte auquel on serait purement porté par la nature, qui n'aurait que l'apparence d'un acte de dévouement, n'aurait pas de valeur ; si nous sommes déterminés à un acte par notre nature ou notre raison, il lui manque cette réalité supérieure que la liberté seule peut lui donner.

Il y a donc un ordre supérieur de réalité qui ne consiste ni à exister ni même à être. Car exister c'est pouvoir ne pas être, et être c'est être nécessaire, et cela n'est pas non plus être véritablement. A tous les degrés de la pensée, la valeur est vraiment la réalité que la pensée affirme. Quand nous croyons voir quelque chose comme existant réellement (prenons pour exemple ce cahier), en quoi, à proprement parler,

sa réalité consiste-t-elle pour nous ? Est-ce en ce qu'il nous affecte ? Non ; nous cherchons à déterminer ce qu'il est pour tout le monde ; nous pensons que la meilleure manière pour nous de le concevoir, c'est de le concevoir en ce qu'il est véritablement ; cela consiste à le concevoir dans sa nécessité. Mais la nécessité n'est jamais simplement aperçue dans la chose ; elle est reconnue, approuvée par la pensée.

[307]

Au fond, ce que nous affirmons comme réel dans un acte de pensée, qu'il s'agisse d'une connaissance proprement dite ou d'un sentiment ou d'une volonté, ce que nous affirmons comme réel, ce n'est pas du tout l'affection que la chose nous donne, ni même simplement la résultante intellectuelle de cette secousse, c'est ce que nous jugeons qui est dans la chose quand nous la connaissons comme nous devons la connaître, c'est la meilleure manière pour la pensée de connaître la chose, c'est-à-dire que c'est, pourrait-on dire, le rapport de la chose à la pensée dans son principe qui est la liberté. Car, puisque à quelque degré que nous nous placions dans la pensée, si nous voulons la comprendre vraiment, il faut toujours que nous en reconnaissions le centre dans l'acte par lequel nous jugeons que l'interprétation de la chose donnée est la vraie, et que notre nature pensante, dont nous nous servons dans cette interprétation, est aussi la vraie, il en résulte que la réalité de la chose est ce que nous pensons qu'est le vrai rapport de la chose à la liberté. Les formes de la pensée à travers lesquelles nous voyons les choses n'ont de réalité pour nous qu'autant que nous comprenons qu'elles sont ce qu'elles doivent être. De ce que la liberté existe, il résulte que voir les choses à travers ces formes, les réduire au mécanisme des lois, c'est les voir telles qu'elles sont véritablement, et que les voir comme elles sont, c'est les voir dans leurs rapports avec la liberté, dans leur valeur.

Ainsi la réalité absolue que nous cherchons, la seule qui convient à Dieu, n'est ni l'existence ni l'être, car dans l'existence et dans l'être, ce qui est réellement ce n'est pas la contingence, ni la nécessité, c'est la valeur ; c'est-à-dire que dans une pensée quelconque, ce qui en fait la réalité, ce qui y est objectif, ce n'est pas le contenu matériel de cette pensée, ni sa forme intelligible, ni l'application de ceci à cela, mais la convenance de l'une et de l'autre ; c'est la convenance de ma nature pensante à ce que je pense actuellement, mais aussi et surtout ceci, que si la chose m'est donnée comme elle l'est, si ma nature pensante

m'est aussi imposée comme elle s'impose à moi, c'est que l'une et l'autre dérivent de la liberté, c'est-à-dire ont une valeur, sont ce qu'elles doivent être, étant donné qu'il faut que quelque chose soit.

Kant cherche à établir l'existence de Dieu sur le fait du devoir. Mais Dieu est comme une nature extérieure encore à l'action morale. Au contraire, le Dieu que nous cherchons, c'est dans la pensée même que nous le trouvons, dans l'acte même de la pensée, c'est-à-dire que, par le fait seul que nous pensons quelque chose, que nous croyons qu'il y a quelque chose, nous affirmons Dieu. Démontrer l'existence de Dieu est impossible en un sens, mais il y a impossibilité, pour la pensée, de se justifier elle-même à ses propres yeux si elle ne pose Dieu. Nous avons beau expérimenter sur les choses, nous ne savons pas si elles sont, si [308] nous n'allons pas à la nécessité. De même, pour la nécessité, il faut affirmer que l'acte par lequel nous la saisissons dans les choses est ce qu'il doit être, que le fait que nous la subissons n'est que le résultat d'un acte absolu par lequel la pensée a posé cette nécessité que nous subissons maintenant. Pour un esprit qui se refuse à admettre la valeur de la nature pensante, de ses formes nécessaires, rien n'existe véritablement. Or c'est précisément refuser toute valeur à ces formes, c'est par conséquent résoudre toute la connaissance qui en dérive dans une pure fantasmagorie, que de ne pas considérer ces formes comme ayant leur source dans un acte absolu qui les a constituées en même temps que la nature même des choses. Kant accorde qu'il y a une certitude expérimentale, qui est celle des connaissances d'expérience et qui se suffit à elle-même. Ce n'est point de la légitimité d'une telle connaissance qu'il conclut l'existence de Dieu ; il croit qu'on ne peut l'atteindre par cette voie ; mais Kant ne voit pas que reconnaître une telle valeur à l'expérience est chose impossible, si on ne reconnaît pas déjà une valeur à l'acte moral. Autrement dit il n'y a pas en nous deux Raisons. Il n'y a pas une façon de chercher ce que sont les choses et une façon de chercher ce que nous devons être. Chercher ce que les choses sont, c'est savoir si la nécessité même dans laquelle on les résout est la vérité de ces choses, c'est-à-dire si la nécessité à laquelle cède la pensée vient d'elle, si elle résulte de ce qu'il y a en elle d'absolu, si elle découle de la liberté. En présence du monde sensible, il faut choisir entre les deux termes d'un dilemme : ou bien la pensée vaut, ou bien il n'y a rien et tout est illusion, car le monde sensible est pure contingence, relativité, et ce qui peut y être

reconnu, c'est la nécessité ; mais cette nécessité nous ne l'y découvrons jamais, nous la postulons.

L'atteignons-nous au moins en nous-mêmes ? Non, car la pensée lui peut toujours demander ses titres. Donc, ou bien l'esprit arrive à reconnaître, quand il demande à chacune de ses affirmations ses titres, que nulle part il n'en trouve de suffisantes, et cette conclusion s'impose : il n'y a rien ; ou bien la pensée s'engage dans l'autre voie, accepte l'autre affirmation : il y a quelque chose, c'est-à-dire je veux qu'il y ait quelque chose. Supposons en effet Dieu même se posant cette question en présence de l'Univers qu'il aurait créé, et de lui-même qui se serait créé : Y a-t-il quelque chose ? Il ne pourrait trouver à cette question aucune réponse par l'expérience ou la logique. Cette question signifierait : Dois-je considérer que l'Univers et moi-même sommes quelque chose ? Mais cela ne veut pas dire qu'il s'impose à moi nécessairement, mais qu'il vaut quelque chose, c'est-à-dire que je dois l'affirmer, que je lui confère en l'affirmant la réalité qu'il doit avoir. Dieu n'existerait pas si, par un acte absolu de liberté, il ne proclamait sa propre réalité. L'être ne peut jamais être saisi par le dehors, subi soit par la voie des sens soit [309] par celle de l'intuition. Si quelque chose est, c'est que la pensée veut que quelque chose soit.

Mais pourquoi le veut-elle ? Il faut que la source de tout être soit dans cet acte par lequel la pensée établit qu'il doit y avoir quelque chose. Autrement dit la source de l'intelligence ne peut être dans l'entendement, qui reconnaît la nécessité, mais dans le pouvoir d'affirmer ce qui doit être. Mais avant d'affirmer ce qui doit être, il faut bien être, il faut que cette liberté, qui fait d'elle-même cet usage d'affirmer ce qui doit être, soit auparavant quelque chose ? Sans doute. Cela signifie qu'il faut qu'au moment même où la liberté pose ce qui doit être, elle se conçoive comme étant. Mais cet être qu'elle possède n'est pas antérieur à l'acte par lequel elle pose ce qui doit être. Le temps n'a rien à faire ici, *non est hic locus*. De ce que nous ne pouvons pas considérer ce pur acte de liberté à moins de lui attribuer l'existence, c'est-à-dire de le considérer comme étant quelque chose, il ne s'ensuit pas que cette existence, ou cet être, lui soit antérieure. Logiquement, en effet, c'est l'acte qui est antérieur à sa forme, c'est-à-dire à son être et à son objet, c'est-à-dire à sa nature.

Nous nous sommes demandé si c'était bien l'existence qu'il peut être question d'attribuer à Dieu ; nous avons vu que non ; nous avons

vu aussi que ce ne peut pas être l'être, mais que l'existence et l'être ne sont que deux modes de réalité inférieurs qui ne sauraient être atteints qu'au moyen d'un autre. L'existence et l'être dépendent d'une réalité supérieure que nous avons appelée la valeur ou le droit ; c'est celle qui résulte immédiatement de la Liberté, c'est-à-dire qui n'est fondée sur aucune nécessité, car toute nécessité est seconde, relative, par conséquent ne saurait constituer une réalité proprement dite. Nous concevons un mode de réalité supérieur sans lequel les deux autres ne seraient pas. C'est-à-dire qu'affirmer que quelque chose existe, ce n'est pas seulement affirmer l'être auquel cette chose se rattache, c'est-à-dire une nécessité dont elle dépend et qui lui permet de s'offrir à nos sens, c'est encore et d'abord affirmer que quelque chose doit être, c'est-à-dire a une valeur et trouve dans cette valeur la raison suffisante d'être affirmée réelle. Que ce soit quelque chose que d'avoir cette réalité, c'est ce dont nous ne saurions douter. Nous ne pouvons retirer toute réalité à ce qui nous apparaît comme ayant quelque valeur. Mais nous le pouvons, dira-t-on ; l'homme qui veut, qui fait le mal, fait déchoir en lui l'absolu de son rang de valeur, supprime autant qu'il est en lui la réalité de ce qu'il vaut. Sans doute le droit peut toujours être nié et supprimé en fait, mais en fait seulement. Lors même que cette valeur est retirée à ce qui doit être par un acte de volonté, ou bien, ce qui peut arriver, cette volonté qui nie de la sorte la réalité suprême se détruit elle-même, et détruit la nature à laquelle elle est liée ; ou bien elle ne la nie qu'au prix d'une inconséquence, [310] c'est-à-dire que, dans son principe, continuant à exister, à être, elle continue d'affirmer quelque chose dont la réalité ne lui est prouvée ni par les sensations qu'elle ressent actuellement, ni par les raisonnements qu'elle peut tenir. On ne peut concevoir un être qui existerait, qui serait en réalité, et qui nierait que ce soit un mode de réalité que de valoir. Il y aurait là même une contradiction dans les termes ; affirmer que l'on existe, c'est en effet affirmer qu'il y a de l'être ; mais la preuve qu'il y a de l'être est toujours impossible à donner ; elle suppose que cette affirmation de l'existence même de l'être est justifiée, c'est-à-dire qu'elle est conforme à ce qui doit être, c'est-à-dire qu'elle est produite parce qu'elle a une valeur. On ne peut affirmer que l'on est et nier en même temps que la valeur soit la réalité, sans inconséquence. Mais alors la réalité de la valeur ne repose pas sur l'acte pur de la liberté ? Si ; car la nécessité d'affirmer cette réalité ne se rapporte qu'à l'individu particulier, présupposé existant ; elle n'apparaît

que quand on considère une existence donnée. Or, dans l'ordre de la réalité, bien loin que l'existence particulière soit le principe d'où découle, par une nécessité, l'affirmation de ce qui doit être, c'est au contraire parce que dans l'être considéré est posée cette affirmation, que cet être se connaît comme existant. Mais on ôte ainsi à cette réalité supérieure son caractère qui est de dépendre de la liberté, puisqu'on ne peut pas ne pas la reconnaître ? Non ; cette impossibilité ne se rapporte qu'à l'individu particulier, qui est déjà, par hypothèse, présupposé existant. Par conséquent lui accorder le pouvoir, à cet être, de nier cette réalité dont nous parlons, et accorder en même temps qu'il est, c'est poser des termes qui s'excluent ; mais cela ne veut pas dire que la réalité suprême de la valeur ne repose pas sur l'acte pur de la Liberté. En effet, ce n'est jamais par suite de la seule impossibilité de contenir à la fois l'être et la négation de la réalité absolue que dans un être particulier la réalité absolue est posée. Jamais en effet la nécessité, qui fait actuellement qu'un être est parce qu'il existe, ne suffit à déterminer en lui cette affirmation intime de laquelle résulte pour lui-même qu'il est et qu'il existe, c'est-à-dire qu'il a quelque chose qui a une valeur absolue et à quoi sa pensée doit d'abord participer pour qu'il puisse s'affirmer lui-même comme étant et comme existant. Ce n'est que quand on part du fait de l'existence d'un être, qu'on la considère comme donnée déjà, que l'on peut être amené à se représenter l'impossibilité que, dans cet être, ne soit pas donnée aussi l'affirmation absolue que quelque chose doit être. Dans l'ordre de la réalité, il n'est pas vrai que l'existence particulière soit le principe duquel découle, par une nécessité, l'affirmation de ce qui doit être ; c'est au contraire parce que, dans l'être considéré, est posée l'affirmation de ce qui doit être, que cet être se connaît comme existant.

Aussi, en un sens, on peut dire que l'affirmation d'une réalité qui [311] consiste à devoir être, c'est-à-dire qui résulte d'une position directe de la liberté, est nécessaire. Mais elle ne l'est que sous la présupposition que quelque chose est déjà ; elle ne l'est que pour nous qui partons de sa conséquence ; il ne résulte pas de là qu'en elle-même elle le soit. Et, en effet, il n'y a jamais, dans la simple constatation de notre existence, dans l'affirmation de notre être, il n'y a jamais de quoi déterminer absolument cette condition première sans laquelle cette constatation et cette affirmation ne seraient pas. Nous pouvons en réfléchissant nous rendre compte de tout ce qu'implique l'affirma-

tion de phénomènes considérés comme existant et comme étant ; mais au terme de cette régression ne se trouve nullement une nécessité absolue. Nous ne sommes sans doute pas libres de nous nier au fond quand nous affirmons que nous existons ; mais nous ne pouvons pas pourtant concevoir comme un acte de nécessité ce jugement par lequel nous affirmons notre propre être. Si nous ne reconnaissons pas qu'il y a une réalité absolue dont il n'y a aucune preuve de fait à donner, ni aucune preuve de raison, c'est-à-dire de nécessité, il s'ensuit que notre être, et tout être, n'a pour nous, au fond, aucune réalité, notre pensée n'ayant aucune valeur ; car de l'affirmation d'une valeur absolue de notre pensée dépend évidemment la reconnaissance de la valeur que nous attribuons à l'objet de notre pensée. L'homme qui ne croit pas à la vérité absolue de la pensée, ou qui ne se rend pas compte qu'il y croit, ou qui n'y croit pas pratiquement, pour cet homme, la réalité sensible, qui lui paraît être la vraie réalité, n'est au fond pas réelle ; il la dépouille en effet de tout ce qui en fait le sens, la valeur ; il vit dans un monde d'illusions ; le monde n'a qu'une existence d'emprunt, illégitime ; se figurant qu'il ne croit pas qu'il y ait au fond quelque chose qui vaut absolument, ne se mettant pas du côté de Dieu pour juger du monde, il laisse échapper le monde. Il faut comprendre, par acte absolu de liberté, l'insuffisance de la réalité sensible, de la réalité intelligible, et que la vraie réalité dépend de la pure position que l'esprit en fait, pour saisir réellement l'être du monde ; c'est-à-dire que le monde n'est pas vraiment réel pour celui qui ne comprend pas à quel point, considéré dans sa pure réalité sensible et même dans sa réalité intelligible, il est sans valeur. Quand la valeur du monde sensible et du monde intelligible se dissipe, c'est que l'esprit ne comprend pas qu'il n'a de valeur que par son rapport avec ce qui en a par soi, que la vraie valeur est au-delà. Voilà l'idéalisme vraiment réaliste. Ce qui fait la réalité de ce qui est, c'est son rapport avec ce qui n'est pas, qui exclut l'existence, mais consiste dans la position même et de l'être et de l'existence. Le monde n'est réel que pour celui qui lui confère cette réalité, en comprenant que ce monde considéré à part de l'acte absolu de l'esprit n'est rien, ne peut être affirmé que par un sophisme, une contradiction.

[312]

Ainsi nous ne pouvons rien affirmer légitimement comme réel sans l'affirmation implicite d'une réalité qui résulte de la liberté, c'est-à-

dire qui ne lui préexiste pas. Toute pensée à laquelle nous attribuons une vérité présuppose l'affirmation d'une telle réalité. Cette réalité n'est pas autre chose que celle qui appartient à Dieu même ; cette réalité, c'est Dieu. Ce n'est pas simplement, en effet, atteindre Dieu en dehors de nous par un acte de liberté, ce n'est pas seulement postuler, poser librement l'existence de Dieu, que d'accorder une vérité à l'une quelconque de nos pensées ; c'est participer à l'acte même de Dieu ; pour mieux dire, c'est céder la place à Dieu même en nous ; c'est-à-dire que ce n'est pas en réalité nous qui nous élevons à Dieu par cette réflexion dont nous avons marqué les étapes, c'est Dieu qui descend en nous, qui se pose en nous en nous posant, c'est-à-dire que nous atteignons dans cet acte de réflexion la région absolue de la puissance créatrice, nous entrons dans l'acte créateur. Le monde, selon Descartes, ne peut exister que par un acte créateur de Dieu incessamment renouvelé (la création continuée). Mais ce n'est pas seulement le monde qui ne peut exister que de la sorte, à condition d'être incessamment régénéré, c'est la pensée même ; à chaque instant, par le fait même que nous pensons, il est posé en nous-mêmes qu'il y a de l'être ; mais la preuve qu'il y a de l'être ne peut être donnée ni parce que nous sommes portés à l'affirmation, ni par une indéfinie nécessité. D'où vient cette forme, cette forme abstraite, vide, de l'idée de l'être, sinon d'une action intérieure qui ne peut se justifier que par elle-même ? (Voir *Psychologie et métaphysique* de Lachelier.) Donc nous n'atteignons pas par la réflexion Dieu en dehors de nous comme une réalité séparée de la nôtre ; en réalité nous n'atteignons pas Dieu, mais Dieu s'atteint lui-même dans l'acte même par lequel nous posons une pensée quelconque comme vraie. C'est bien peut-être là au fond la pensée de Descartes, mais il me semble que, cette absolue liberté de Dieu, Descartes refuse de la placer en nous, dans tout acte de pensée, qu'il la place dans une région transcendante par rapport à nous. De plus, ne prétend-il pas déduire l'existence de Dieu de son idée, au lieu d'analyser l'acte même de la pensée de façon à comprendre le sens que doit avoir le mot existence quand il s'agit de Dieu, et à déterminer le mode de réalité que doit avoir Dieu, et à échapper ainsi au reproche de sophisme (critique de Kant) ? Descartes pouvait échapper à ces critiques s'il eût appliqué l'idée de la liberté, de l'absolu, et de l'universelle dépendance de tout par rapport à elle, moins à l'objet qu'à l'idée même de la connaissance, pour la trouver au fond de toute pensée, et échapper à la nécessité d'une démonstration proprement dite de Dieu.

Dieu est donc l'absolu qui non seulement crée toute chose, mais pose, crée la pensée même, se crée lui-même (Descartes), non une [313] nature naturante qui existe par la simple nécessité de sa nature, qui existe purement et simplement (Spinoza). Une pareille nécessité ne peut pas engendrer la pensée : comment comprendre que de cette nature doivent s'écouler la pensée et la diversité infinie des êtres ?

Ainsi cette analyse par laquelle nous avions montré que la réalité inférieure, qui constitue l'existence, et celle qui constitue l'être en supposent une autre, celle qui est posée par la liberté, ne nous conduit pas seulement à l'affirmation de l'existence de Dieu, mais à Dieu même, et nous ne pouvons la comprendre, et par elle toutes choses, qu'à la condition que l'acte de Dieu réalise en nous à chaque instant la pensée.

Nous ne pouvons savoir ce qui est qu'à condition de savoir préalablement que quelque chose est ; mais cette idée de l'être comment peut-elle être en nous ? Une idée peut-elle reposer sur elle-même ? Pour que l'idée de l'être soit en nous et que nous cherchions ensuite l'être en toute chose, il faut qu'elle soit posée. Peut-elle l'être par contrainte ? Non, car alors l'acte par lequel elle est reconnue serait sans valeur. Nous ne pouvons pas comprendre la loi de la pensée comme une loi transcendante qui lui serait étrangère ; il faut qu'elle soit une loi immanente, une loi de liberté ; c'est-à-dire que, dans tout acte de pensée, nous enveloppons implicitement un acte de liberté par lequel, sans rien qui nous détermine du dehors, nous posons qu'il doit y avoir de l'être. Il est vrai que nous ne pouvons pas concevoir qu'il doive y avoir quelque chose sans une idée antérieure de la réalité par laquelle la pensée justifie à ses propres yeux cette affirmation même ; l'idée de l'être se justifie indéfiniment elle-même par un décalque d'elle-même qui se reproduit sans fin. Mais cela n'empêche pas, exige même, que cette régression à l'infini de la justification ne soit que le phénomène, l'apparence de la justification, et qu'en définitive, la justification de cette position de l'être, ce soit que la liberté le veut. Autrement dit, nous ne pouvons pas chercher à déterminer la vérité des choses, si précédemment Dieu ne pose en nous, par l'acte absolu, que quelque chose vaut, et est réel par cela seul que cela vaut. Cet acte même est l'acte par lequel Dieu se constitue.

Ainsi, ce n'est pas l'entendement qui peut atteindre Dieu. L'entendement, l'intelligence séparée de la liberté, l'intelligence dépendant de

l'être, miroir passif de l'être, ce n'est pas Dieu, c'est la créature. C'est une illusion et même la plus grave des illusions, que celle par laquelle la pensée cherche à atteindre la réalité par le déploiement indéfini de l'acte de l'intelligence. De cette illusion découlent le matérialisme, l'incrédulité. La vraie pensée consiste dans l'acte même par lequel nous comprenons l'impossibilité de la démonstration. L'entendement n'est pas capable d'atteindre Dieu, et ne constitue pas la réalité de Dieu. Dieu est l'acte absolu duquel découle éternellement la nécessité de l'entendement. [314] Qu'est-ce au fond que l'intelligence ? C'est la position de la nécessité. Mais d'où vient que cette nécessité est posée ? Est-ce qu'elle est constatée ? L'intelligence résulte-t-elle de la nécessité posée en dehors d'elle ? Non, car il est de l'essence de la nécessité de ne pouvoir jamais être expérimentée. Il faut donc que l'intelligence soit préalablement réalisée sous la forme d'une nécessité, non pas extérieure, ne dépendant que de soi, mais intérieure, dépendant de la liberté. Autrement dit, le prototype de l'idée de l'être, même de l'être nécessaire, forme universelle de toute pensée, est dans l'idée de nécessité morale ; car la nécessité qui dépend de la liberté, c'est la nécessité morale. Si l'entendement peut savoir qu'il doit y avoir quelque chose, c'est que quelque chose est ; et si quelque chose est, c'est que quelque chose est posé par la liberté comme devant être. Car c'est la même chose pour la liberté de poser ce qui est et de poser ce qui doit être, c'est-à-dire que l'objet éternel posé par l'absolu, par Dieu, c'est Dieu même. Dieu se pose éternellement lui-même par un acte absolu de sa liberté qui le constitue. Mais dire qu'il se pose ainsi sans raison qui lui soit antérieure, c'est dire qu'il constitue par cela même l'être, l'être vrai, c'est-à-dire qu'en vertu de cet acte absolu, il se trouve que Dieu est, ou que la vraie réalité est ; c'est dire, puisque cette vraie réalité dépend de la liberté et qu'elle détermine, une fois qu'elle est donnée, cette liberté comme en retour, c'est dire donc qu'en se posant lui-même, Dieu pose l'idée de ce qui doit être. Il ne faut pas dire que Dieu se pose par ce qu'il doit être, car alors, pourquoi doit-il être ? En réalité, parce que l'absolu se pose, il en résulte qu'il y a de l'être vrai, c'est-à-dire que ce qui doit être est. Ce qui doit être est constitué par l'acte de la liberté. Rapprocher cette idée de ce que dit Kant : la loi de la liberté est immanente, non transcendante, c'est-à-dire lorsque nous nous soumettons à l'impératif catégorique, nous ne nous soumettons pas à une loi étrangère.

L'acte de l'absolu est celui même par lequel est posée la loi comme devant être, ou mieux comme étant, car l'idée de devoir être n'est qu'ultérieure. Ce n'est pas parce qu'il existe une loi de la liberté que la liberté se conforme ultérieurement à cette loi. L'acte de l'absolu est celui même par lequel est posée la loi comme devant être, ou mieux comme étant ; l'acte primitif, dans l'ordre de la réalité, le *fiat* éternel auquel le monde et la pensée sont suspendus, c'est cette position absolue que la liberté fait d'elle-même. Se poser comme existant, c'est, pour Dieu, poser la réalité de ce qui ne dépend d'aucune condition extérieure, de ce qui ne dépend que de soi ; par conséquent c'est poser que le rien est quelque chose, que ce qui n'a par soi aucune nature, qui n'est constitué par aucune condition antérieure, est néanmoins. L'apparence de l'antériorité de la loi à l'action n'existe qu'après la constitution de l'action ; c'est parce que nous sommes ainsi constitués que nous ne [315] pouvons pas ne pas dépendre de l'absolu, que nous ne pouvons nous empêcher de voir la liberté en nous dans ses actes comme dépendant d'une loi qui lui est antérieure. Mais ce n'est pas là le point de vue de l'absolu. Dans l'ordre de l'absolu, ce n'est pas la liberté qui dépend de la loi, c'est le contraire.

Ainsi l'absolu, Dieu, ne consiste pas primitivement dans l'action qui crée la nature, ni même dans celle qui crée la pensée, mais dans celle qui crée la condition même de la pensée ; c'est-à-dire que Dieu n'est pas ce désir éternellement renouvelé, qui met le monde en mouvement ; qu'il n'est pas non plus cette action par laquelle la pensée cherche à reconnaître dans le monde la nécessité à laquelle il peut être réduit ; car pour que cette nature et cette pensée soient, c'est-à-dire pour qu'il y ait lieu de chercher à réduire le monde à la nécessité, il faut d'abord que cette nécessité même soit posée, il faut que le terme idéal auquel il s'agit de réduire toutes choses soit donné, c'est-à-dire qu'il faut que quelque chose soit avant que quelque chose soit donné, qu'il faut enfin que l'idée de l'être, à laquelle il s'agit de ramener toutes choses pour les comprendre, que l'idée de l'être soit constituée indépendamment de cette matière qu'il s'agit de réduire à elle ; c'est dire qu'antérieurement à toute expérience, à toute perception de quelque chose d'extérieur, il faut qu'elle soit posée dans un acte primitif par lequel l'idéal est posé comme réel, comme étant la vraie réalité. Toute connaissance d'une réalité donnée a sa présupposition dans celle d'une réalité qui n'est pas donnée, mais qui est jugée être néces-

saire, et celle-ci, à son tour, a sa condition absolue dans la position, par la liberté, d'une réalité qui dépend de la liberté même, ou plutôt qui est elle-même. L'acte premier au fond de la nature même de la pensée, acte duquel dépend l'idée de la loi universelle à laquelle la connaissance cherche à réduire toutes choses, est celui par lequel l'absolu se pose soi-même et pose par là la condition de l'être. Cet acte est la position de l'identité de l'idéal et du réel. En effet, il consiste à poser que ce qui est véritablement, que le réel, est ce qui résulte de l'action créatrice de la liberté. Mais qu'est-ce autre chose, cela, sinon l'idéal même ? L'idéal, au sens propre du mot, c'est le produit de la liberté, ou plutôt c'est la liberté même.

L'idéal, est-ce simplement une nature embellie ? Mais d'où peut venir l'idée d'une distinction à établir entre certains éléments de la nature, inférieurs, imparfaits, et certains autres, supérieurs, parfaits ? Comment pouvons-nous savoir que quelque chose dans l'objet vaut mieux qu'autre chose ? Est-ce par une simple comparaison ? L'idée de la perfection peut-elle sortir de la comparaison de plusieurs choses imparfaites ? Mais pour que cette comparaison même puisse se faire, il faut que l'idée d'une perfection lui préexiste. La condition de la constitution progressive dans l'esprit d'un idéal au moyen de l'observation [316] et de la comparaison, c'est l'idée même de la perfection à laquelle cet idéal doit être le plus possible conforme. Mais cette idée même de l'idéal constitue-t-elle la réalité de cet idéal, c'est-à-dire est-ce vraiment elle qui est première, ne suppose-t-elle pas autre chose ? Que signifie même parfait ? Achevé, accompli ; par conséquent il suppose quelque chose qui tend à une certaine fin, qui doit produire par un certain développement de soi-même un effet désirable. Par exemple nous disons qu'un meuble est parfait dans son genre s'il est parfaitement apte à remplir sa destination ; par conséquent nous présupposons toujours une fin ultérieure quand nous jugeons de la perfection d'une chose. Donc l'idée de perfection ne se suffit pas à elle-même. A plus forte raison celle d'idéal. Ce qui constitue proprement le parfait, ce n'est pas cette forme que nous reconnaissons en lui quand nous l'appelons parfait. En effet, il y a toujours une action de la pensée présupposée antérieurement par celle qui a pour objet de poser la perfection. Si je pense un idéal, c'est que je pense, au-dessus de cet idéal, l'idée du parfait ; mais cela même suppose qu'à un degré plus profond de ma pensée, je pose la condition absolue pour que l'idée de

parfait puisse se produire. Qu'est-ce que cette condition absolue ? Ce ne peut être qu'une fin absolue qui, par elle-même, ait une valeur. Mais comment puis-je savoir qu'une fin ait une valeur par elle-même ? Qui peut me prouver la valeur d'une telle fin, c'est-à-dire de quelque chose d'extérieur à la pensée qui la cherche ? Il est clair que la pensée se heurte ici à une impossibilité absolue. L'idée d'une fin absolue est contradictoire. Je suppose qu'il y en ait une. La possibilité de s'assurer qu'elle est absolue ne peut exister pour la pensée qu'à la condition qu'elle ait produit elle-même cet absolu qu'elle veut retrouver en dehors d'elle. C'est-à-dire que, quel que soit l'idéal qu'on veuille se proposer en le dégageant du spectacle de la nature, ce qu'il peut y avoir de solide dans cet idéal n'est pas autre chose que l'idée de la perfection que nous lui reconnaissons. Si élevé ou si bas que soit l'idéal d'un homme ou d'un peuple, ce qui pour lui fait la valeur de cet idéal, c'est qu'il juge que dans cet idéal est réalisée le mieux possible l'idée de la perfection. Mais cette idée même de perfection qui confère sa valeur à tout idéal empirique, toute sa valeur consiste dans la valeur que la pensée librement, sans y être déterminée par rien d'étranger ni même par rien qui soit nature en elle, lui accorde. Autrement dit, tout ce qu'il y a de réel dans l'idée de la perfection, forme même de l'idéal, c'est l'attachement que nous avons pour elle, la valeur que nous lui conférons. Ce qui fait que nous concevons le parfait, c'est ceci même que nous nous savons capables d'accorder, par l'usage de notre liberté, une valeur à notre action. L'idée du bien absolu, du parfait, est une idée seconde ; elle n'a de valeur, de réalité que par l'attachement que la liberté a pour elle. Nous nous évertuons à chercher ce que nous devons faire. Mais en [317] quoi consiste ce devoir au fond ? Dans l'acte par lequel nous posons qu'il y a un devoir. L'idée du devoir, c'est la projection de cet acte. L'idée du parfait c'est la forme abstraite de la liberté. L'impossibilité même où nous sommes d'expliquer par rien d'extérieur l'idée que nous avons de la perfection, montre qu'il faut que, si parfait que soit l'objet qui se propose à la volonté, le seul fait que la volonté s'y conformera ne lui donnera aucunement sa valeur. Sa valeur ne lui vient ni de soi ni de l'accord entre lui et l'action de la volonté. Si parfait que soit notre idéal, ce qui réalise sa valeur, c'est la disposition dans laquelle nous le considérons. Autrement dit, sa valeur n'est en définitive que celle que nous lui donnons par notre action.

C'est ce qui nous conduit à cette conclusion que ce qu'on appelle ordinairement l'idéal n'est pas autre chose que le produit immédiat de la liberté. En effet, ce qui, dans un idéal, fait sa réalité, c'est la perfection qui est en lui ; mais cette perfection ne peut pas être perfection antérieurement à l'acte qui la reconnaît telle ; c'est-à-dire qu'elle est constituée par l'acte même de la liberté.

Dieu est l'identité de l'idéal et du réel. L'idéal, c'est ce qui doit être. Dans cette notion, nous avons distingué deux éléments, sa matière et sa forme. Le contenu de l'idéal est emprunté à l'expérience ; sa forme, c'est la qualification qui en est donnée. Ce qui fait la valeur de l'idéal c'est son rapport avec l'idée de ce qui doit être, avec l'idée de la perfection. Mais cette idée de la perfection, à son tour, est-elle absolue ? Peut-on concevoir le parfait dans son idée comme absolument parfait ? Non, car l'idée du parfait suppose toujours un rapport avec la pensée à laquelle elle se présente ; il est contradictoire que cette idée soit la perfection en elle-même ; du moment que l'idée de ce qui doit être se présente à la pensée, ce qui en fait la valeur ne peut plus être que le rapport où cette idée se trouve avec la pensée même, c'est-à-dire la prise de possession que la pensée en fait. Tant que la pensée cherche à se justifier cette idée par une autre, elle poursuit un résultat impossible, qui serait de trouver une idée qui se suffirait. Quand cela serait, le parfait ne consisterait pas dans cette pure idée, mais dans l'action par laquelle l'être pensant la poserait et la réaliserait.

Les hommes se distinguent les uns des autres par leur idéal ; mais cet idéal peut être inégal d'un esprit à l'autre sans qu'il perde sa valeur ; ce qui fait la valeur de l'idéal, c'est son rapport avec l'idée de perfection. Mais, pour qu'un esprit se donne de la valeur par sa vie morale, suffit-il qu'il conçoive un idéal de vie, et se rende compte de la raison qui fait sa valeur ? Cela suffit-il pour que cet idéal soit tout ce qu'il peut être ? Ce qui fait l'idéal en tant que tel, est-ce son contenu, est-ce sa forme ? Ce n'est ni l'un ni l'autre : ce qui fait la valeur de la conduite d'un homme, c'est que la volonté de cet homme se porte vers la réalisation de [318] l'idéal qu'il conçoit, c'est que l'idéal devient le principe de la détermination de la volonté dans cet individu.

L'idéal n'est pas une fin à poursuivre, ni l'idée abstraite d'une loi ; l'idéal c'est ce que la liberté pose librement, absolument, c'est l'adhé-

sion de la liberté en même temps que la position par la liberté, c'est là ce qui fait sa valeur.

Un idéal très élevé, conçu par un esprit pour lequel il n'est qu'un objet extérieur à contempler, n'est pas un idéal. Un idéal dont la nécessité est connue n'est pas un idéal ; car qui dit idéal, dit quelque chose au-dessus de la réalité donnée ; l'idéal n'existe qu'à condition d'être mis au-dessus du réel. Il importe peu que l'idéal soit clairement conçu, qu'il soit riche ; ce qui importe, c'est le principe d'où partent et cette clarté et cette richesse. Si humble que soit l'intelligence dans un être moral, cet être peut réaliser parfaitement en lui l'idéal, à condition qu'il le veuille, puisque la valeur de l'idéal n'est pas dans sa matière ni dans sa forme, mais seulement dans la disposition à le réaliser.

Ainsi nous ne pouvons donc pas concevoir l'idéal autrement que par opposition avec le réel, car l'idéal consiste dans ce qui dépasse le réel. Vivre de la vie supérieure, de la vie morale, c'est s'élever au-dessus des déterminations de sa nature ; toutefois ce n'est pas les supprimer purement et simplement ; c'est-à-dire que, dans la plus grande perfection que nous puissions réaliser, la nature apparaît toujours comme l'antithèse nécessaire de l'idéal. Réaliser ce que nous devons être suppose toujours que nous sommes primitivement quelque chose, que, dans notre nature telle que nous la subissons, nous concevons ce qu'elle est réellement, sa vérité, et qu'ensuite, cette vérité de notre nature, nous voulons, par un acte pur de liberté, la réaliser. Autrement dit, on ne conçoit pas l'action de la liberté morale de laquelle résulte l'idéal qui la constitue, on ne la conçoit pas s'exerçant en dehors de toute nature et de toute intelligence qui la comprenne. La loi de la nature doit nécessairement fournir à la liberté l'idée de sa propre loi. Ce que nous devons faire, autrement dit, doit être conforme à la vérité qui exprime ce que nous sommes réellement. Autrement dit, dans l'individu pensant, l'idéal et le réel sont deux termes qui subsistent en face l'un de l'autre, et ne sauraient être conçus l'un sans l'autre.

En Dieu, ces deux termes se confondent. Dieu est l'identité du réel et de l'idéal ; pour mieux dire, l'identité de la matière et de l'acte pur, de sa forme et de cette action.

Pour que nous puissions distinguer dans la réalité trois éléments irréductibles, une matière, une forme, une action, il faut que nous concevions, non pas antérieurement à l'un et à l'autre, mais au-dessus

de l'un et de l'autre, leur identité, et cette identité c'est Dieu même. [319] Pour pouvoir comprendre comment la liberté peut se réaliser quoiqu'elle ne le puisse que sous la condition d'une loi et en rapport avec une nature, il faut concevoir que cette nature, cette loi, cette liberté même, cette pure action, ne sont séparées l'une de l'autre que par l'acte de l'entendement, qu'en vertu d'une nécessité, autrement dit, par un acte qui ne saisit pas la réalité telle qu'elle est, mais qui la disperse pour se l'expliquer, et qu'en réalité cette nature, cette loi, et l'action pure sans laquelle le rapport n'est pas saisi, ne font qu'un dans l'absolu. Si nous partons de cette présupposition qu'avant toute chose il y a une pure action créatrice qui engendre toute chose, et que cette action en se produisant produit en même temps sa loi et la nature en dehors d'elle, on demandera ce que c'était que cette action avant qu'elle se fût constituée elle-même, et eût ainsi constitué sa loi. On demandera pourquoi elle s'est constituée de la sorte, d'où vient cette loi qu'elle s'est donnée. C'est qu'en effet, par le fait même que nous concevons au commencement la liberté, la pure action, nous la concevons comme réelle, donc comme ayant dès lors une loi, une vérité. D'où maintenant peut lui venir cette loi sinon de ce qu'il y a déjà en elle une nature ? Car qui dit loi, dit quelque chose qui est lié, qui dit forme, dit matière à quoi cette forme s'applique. Par conséquent, ou bien la Liberté à la conception de laquelle la réflexion nous a conduits n'était rien, ou bien, si elle était quelque chose, c'est que tout ce qu'il s'agit d'expliquer par elle existait déjà en elle.

Voilà donc deux raisonnements parallèles et contraires auxquels nous avons été également conduits. D'une part il faut, avons-nous dit, pour que quelque chose soit, qu'il existe préalablement une vérité de cette chose, une loi du vrai : il faut encore qu'au-dessus de cette loi, dont l'application doit constituer la vérité, existe une pure action qui la pose, et qui pose aussi par elle la matière à laquelle elle s'applique. D'autre part, cette pure action ne se conçoit pas sans une loi, une forme, qui soit son être et qui à son tour suppose une nature. C'est-à-dire que ces trois termes apparaissent dans un ordre inverse en ces deux raisonnements, comme condition l'un de l'autre.

C'est qu'en effet la présupposition contenue dans l'un et l'autre de ces raisonnements, c'est que l'absolu qu'il s'agit d'atteindre, pour expliquer par lui tout le reste, est encore un objet d'entendement, c'est-à-dire intelligible, c'est-à-dire qui suppose des conditions. De là vient

que la liberté même sous la forme de laquelle nous avons conçu cet absolu nous est apparue encore comme ayant nécessairement ses conditions dans les autres termes. Mais le principe même d'où nous partions n'était pas vrai. L'idée même d'une explication absolue est contradictoire. Qui dit en effet explication dit relation. L'absolu ne peut être trouvé qu'au-dessus de l'explication même, de l'expliqué et [320] de l'explication, c'est-à-dire dans l'unité. Au-dessus de l'acte d'entendement qui a pour objet de déterminer des relations nécessaires, il y a place pour l'acte de la pure pensée, qui consiste à affirmer l'identité des termes que l'entendement, ensuite, développera, c'est-à-dire de la liberté ou pure action, de la forme ou loi, de la matière ou nature. Il n'y a pas de vérité si nous devons concevoir la vérité comme résultant d'une pure action, ou action libre, par laquelle une forme ou loi est appliquée à une matière ou nature ; en effet, dans cette supposition, ces trois termes sont extérieurs l'un à l'autre, et leur rapprochement, par suite, est contingent, accidentel même. Il n'y a pas non plus de vérité si on doit la concevoir comme résultant d'une production pure et simple, d'une création par l'action absolue d'une forme ou loi et d'une matière ou nature (l'Arianisme, Père, Fils, Saint-Esprit s'engendrant ; puissance, intelligence, amour). Dans le premier cas il n'y a pas de vérité, parce que tout, dans les trois conditions, matière, forme, action, était réel, et qu'on ne fait pas du vrai avec du réel. Dans le deuxième cas il n'y en a pas davantage, parce que tout est absolu, idéal, ou issu de l'idéal. Or, dire que quelque chose est vrai, c'est dire que cela est nécessaire, et aussi par conséquent, ne saurait s'expliquer entièrement ainsi par l'absolu.

Au contraire si l'on admet que ces trois termes, condition réciproque l'un de l'autre, sont au fond identiques, c'est-à-dire que leur distinction n'a de sens que par rapport à l'entendement, on pourra comprendre, par cette affirmation même de l'incompréhensible, qu'il y a une vérité. L'acte le plus élevé de la pensée consiste, en définitive, à comprendre la nécessité de poser l'incompréhensible.

Cette identité primitive de l'idéal et du réel, de l'action pure, de sa forme ou loi, et de la nature, est la supposition contenue dans toute affirmation. Dire en effet qu'une proposition comme celle-ci : « la neige est blanche » est vraie, c'est dire qu'elle est vraie pour tous les esprits, c'est-à-dire qu'elle exprime dans une forme particulière leur unité. Mais cette unité se décompose en deux parties, leur unité intellectuelle

et leur unité sensible ; la proposition doit exprimer l'une et l'autre, c'est-à-dire qu'elle doit exprimer que la sensibilité qui subit la blancheur de la neige est en rapport avec toute sensibilité actuellement donnée, et de même mon entendement avec tout entendement. De plus cette proposition ne serait pas vraie si elle signifiait simplement que mon entendement, et tout entendement, doit apercevoir comme nécessaire le rapport des différents éléments qui composent la matière sensible de la proposition ; dans ce cas, en effet, la nécessité serait appliquée du dehors à cette matière, c'est-à-dire que la proposition ne serait que subjectivement vraie. Si l'on suppose que l'entendement universel ne soit pas au fond la même chose que la sensibilité [321] universelle, pas de vérité. Qui dit qu'une chose est vraie ne dit pas seulement qu'on l'aperçoit nécessairement à travers nos propres lois, même s'il y a accord de tous les esprits ; si l'on dit qu'on voit les choses telles qu'elles sont, il faut dire qu'il y a accord entre la sensibilité et l'entendement, non par application, mais par participation au même principe.

De même pour une proposition exprimant une vérité d'ordre idéal. Dire par exemple que quelque chose doit être, c'est dire que cela est vrai absolument, c'est-à-dire que cela est vrai pour tout esprit. C'est donc impliquer nécessairement une nature commune dans tous ces esprits, et aussi un entendement auquel également ils participent, et qui n'est pas irréductible à cette nature même, sans quoi la conception qu'ils se feraient tous de la vérité de cette proposition n'aurait qu'une valeur subjective, n'exprimerait que la nécessité même découlant de leur entendement. Affirmer que quelque chose doit être, c'est affirmer que cela est vrai absolument, c'est-à-dire que c'est impliquer, au même degré que quand on énonce une proposition se rapportant à la nature, l'identité fondamentale de tous les êtres et l'unité des différents éléments nécessaires de leur être. Autrement dit encore, dire que quelque chose doit être, cela implique qu'il y a une vérité absolue de ce qui est, et que c'est sur cette vérité absolue qu'est fondée la vérité de ce qui doit être. Ou plutôt, car il est impossible que la vérité de ce qui doit être soit fondée sur la vérité de ce qui est, il faut affirmer implicitement que ces deux choses se confondent, que si elles pouvaient être parfaitement entendues, elles se confondraient.

Ainsi l'homme qui affirme le devoir, affirme implicitement qu'en se déterminant par l'idée de la loi de la liberté, il se détermine conformément à la vérité absolue ; il entre dans cette vérité. Si cette loi de la

liberté n'était que la loi de nous-mêmes en tant qu'individus, si elle n'était pas intelligible, elle ne serait pas vraie absolument. C'est le propre d'une loi absolue, qui doit nous déterminer sans conditions, d'être vraie, non pas seulement par rapport à l'individu contingent et particulier que nous sommes, mais par rapport à toute nature, à toute réalité.

Concevoir que la loi de la liberté est comme une loi régionale dans l'univers, à laquelle s'oppose la loi de la nature, c'est ne pas la fonder véritablement. S'il y avait des natures purement et simplement, ne participant nullement à la loi de la liberté, cette loi ne se comprendrait pas ; en dehors des êtres doués de liberté serait la région de la nécessité. Qui dit loi absolue dit loi qui seule peut le constituer, loi qui en constituant l'être libre est par cela même une loi absolument vraie. S'il est vrai qu'il y a un devoir, il faut non pas seulement qu'il vaille pour tout être raisonnable ; il faut que la loi du devoir ait une portée [322] universelle et se rapporte directement à la nature des êtres. La loi de la liberté doit être aussi la loi de la nature ; autrement elle n'est pas. Nous ne pouvons pas concevoir le devoir autrement que par l'opposition d'une nature à l'idéal ; mais, si nous prenons cette opposition purement phénoménale entre le règne de la liberté et le règne de la nature, si nous la prenons pour une opposition se rapportant à l'être en soi, le devoir ne se comprend plus. En effet, si la loi du devoir est vraie, c'est évidemment que l'être raisonnable qui la conçoit, et qui la conçoit comme la loi par laquelle il doit dominer sa nature et toute nature, peut comprendre que cette loi est en rapport avec sa nature et avec toute nature considérée telle qu'elle est véritablement. Si, autrement dit, l'opposition entre l'idéal et le réel était absolue, c'est-à-dire si l'idéal n'était pas la vérité même du réel, sa loi ne serait pas une loi absolue. Le postulat fondamental de toute loi est qu'elle n'est qu'une partie de la loi universelle qui exprime toute la vérité. Il n'y aurait pas de vérité de la nature si cette vérité ne se confondait, alors qu'elle serait parfaitement comprise, avec celle de la liberté, de l'idéal. Autrement dit, la loi physique ne serait pas vraie absolument si on ne pouvait comprendre qu'elle compose avec la loi morale une seule et même loi, et inversement la loi morale ne serait pas vraie si elle n'était pas l'expression parfaite de la loi de la nature.

Affirmer donc que quelque chose doit être, c'est affirmer qu'il y a une vérité absolue de ce qui est, et que ce qui doit être se confond

avec ce qui est. Faire le devoir, c'est agir absolument sans être déterminé par la nature. Eh bien, le devoir n'est pas vrai, si ce devoir, qui consiste à agir en s'élevant au-dessus de la nature, ne rétablit pas la vérité de la nature même. Il ne peut se réaliser que s'il y a dans notre nature une aptitude à sentir le devoir ; il faut un penchant pour la vie morale (Kant), il faut dans la nature un penchant pour la réalisation de la loi absolue ; cela suppose donc que l'opposition entre la liberté et la nature ne soit qu'apparente et qu'au fond nature et liberté soient la même chose. Kant constate le fait qu'il faut qu'il existe dans la nature en nous un penchant ou une possibilité d'éclosion d'un penchant moral (fin des *Fondements de la métaphysique des mœurs*). Mais, comment cela est-il possible ? dit Kant ; nous ne le comprenons pas. Eh bien, cela, l'identité de l'idéal et du réel, c'est Dieu. Nous comprenons d'une part qu'il est impossible que la vie morale se réalise s'il n'y a dans notre nature une possibilité de s'attacher, de s'intéresser à la réalisation de la loi morale ; mais d'autre part pour qu'un pareil penchant puisse s'éveiller dans la nature, il faut qu'en agissant sous l'idée de la pure liberté, nous agissions selon notre vraie nature ; il faut, autrement dit, que la nature et la liberté découlent, en définitive, de la même source, du même principe. La vie morale [323] consiste à chaque instant à nous affranchir de la nature ; mais cette fin n'a de valeur qu'à une condition, c'est que, en nous affranchissant de cette nature, nous nous conformions le plus parfaitement à sa véritable loi, parce qu'au fond cette nature est le produit de la liberté. Cet affranchissement n'est légitime que parce que, en se produisant, il réalise la vraie nature.

La loi morale consiste dans la subordination de la partie au tout, de ce qu'on est à ce qu'on doit être. La loi morale dit : « Réalisez-vous ; soyez, comme esprits ; détachez-vous à chaque instant des plaisirs qui vous arrêtent, vous figeraient sur place ; ne cessez pas l'effort parce que vous éprouvez que cet effort vous coûte ; songez que vous devez sacrifier votre présent à l'avenir. » La loi morale interdit l'intérêt, mais à titre de principe absolu, non à titre de principe subordonné à la vie morale. La loi morale n'exclut pas le calcul et même elle l'impose ; la vérité morale doit être intellectuelle ; la conduite de l'être moral, suspendue à la liberté, présente un calcul d'intérêt si on la considère dans les actes qui la constituent. La morale nous commande, non pas de ne pas calculer, mais de n'attacher d'importance à chaque intérêt

sensible que par rapport à une vie désintéressée. L'antithèse de la nature et de l'idéal s'impose donc dans le phénomène, mais on ne comprend jamais l'action de l'un sur l'autre, que si on admet qu'ils sont identiques. Nous affranchir à l'égard de la nature n'a de valeur que si, en nous libérant, nous nous conformons de plus en plus à sa véritable loi. Agir en se sacrifiant comme individu aux autres, comme être apparent à l'être éternel en soi, c'est agir conformément à ce qui est. L'homme qui se dévoue à lui-même et aux autres se sauve ; en se donnant, il se conserve.

Qu'est-ce que nous sommes en réalité ? En apparence, nous consistons dans une succession d'actions, de sentiments ; tout cela n'est qu'apparence s'il n'y a que nous. Si, au fond de tout cela, il y a quelque chose de réel, c'est que ce qui nous constitue absolument, c'est le rapport où nous sommes avec la totalité des autres êtres. Dans l'anthropocentrisme, la réalité consiste dans l'individu que nous sommes. Mais cette réalité, si elle est purement individuelle, est purement subjective, apparente ; dire qu'il n'y a que nous-mêmes, c'est dire que nous ne sommes que des illusions, qu'il n'y a que la sensation actuelle. Au contraire, du moment que nous nous affirmons comme étant réellement, non comme de pures apparences, nous affirmons qu'il y a un être universel duquel nous dépendons ; c'est-à-dire que nous affirmons la négation de l'égoïsme ; car s'il y a un être universel dont nous dépendons, il en résulte que nous ne sommes pas le centre de tout, que notre vraie réalité ne consiste pas dans notre réalité particulière, mais dans ce qui dans elle est universel. Qui est-ce qui nous enseigne qu'il n'y a que le [324] présent, le particulier ? C'est la sensibilité. Si nous disons : je suis, nous franchissons la sphère de l'égoïsme en franchissant celle de l'apparence. Dans l'hypothèse de l'égoïsme l'être n'est qu'apparent. En affirmant que nous sommes, nous affirmons que l'être est ; il en résulte que le centre du monde qui était en nous est déplacé, que nous reconnaissons que notre réalité consiste dans ce qui, en elle, est posé par l'être total duquel elle dépend. Saisir ce que nous sommes véritablement dans cette hypothèse, ce serait donc saisir à un moment donné notre rapport avec le tout absolu, ce serait résoudre notre existence individuelle dans l'existence universelle. Nous ne pouvons être véritablement que si, comme individus, nous ne sommes que pures apparences, tandis que notre vraie réalité consiste dans ce qu'il y a en nous d'universel, et qui se retrouve

dans tous les autres. L'individualisme, l'égoïsme n'est que l'effet d'une intellection insuffisante ; il est déraisonnable, illogique, de conclure de la science à l'individualité. En définitive, que nous montre la science physique de notre être ? Des lois universelles indépendantes de nous, qui font de nous des manifestations éphémères d'une réalité éternelle. L'homme qui agit en égoïste, en obéissant à la nature et non à la loi de la liberté, n'agit pas conformément à sa vraie nature ; celui qui agit selon la liberté agit selon sa vraie nature. Car c'est une loi qui tire toute sa valeur non pas de sa matière, mais de sa forme ; c'est une loi qui découle de la source même d'où découle l'être. Et cette loi, qu'est-ce qui fait qu'elle peut être pratiquée ? C'est que cet être qu'elle a pour objet de nous faire dominer, dépasser, cet être, au fond, n'est réel que dans ce qu'il y a en lui de nécessaire, c'est-à-dire d'universel ; la loi morale et la loi physique sont donc au fond une seule loi.

La loi physique de l'être existe-t-elle véritablement à un moment quelconque ? C'est une pure abstraction ; nous savons seulement qu'il doit exister à chaque instant une loi exprimant la nature ; cette loi réelle est donc toujours au fond purement idéale ; la preuve extérieure ne nous en est jamais donnée. Ce qui nous fait savoir que nous ne sommes pas de pures apparences, c'est qu'il y a d'autres êtres que nous, et que dans notre rapport avec eux consiste notre vraie réalité. Mais c'est la liberté qui pose en nous, à chaque instant, par un acte créateur, ces autres êtres sans lesquels l'être individuel ne serait pas. Cette dépendance n'existe que parce que, à chaque instant, elle s'affirme, se veut en nous. Mais comment ? Sans raison ? Non. L'absolu que nous posons en dehors de nous, nous le posons en même temps en nous-mêmes ; c'est-à-dire que cet absolu a son affirmation préformée en nous à chaque instant, déposée à l'état d'enveloppement dans notre nature. Comment cela ?

C'est que la nature est essentiellement désir. Le désir, c'est le désir [325] d'une certaine fin, qui nécessairement n'est rien que si elle est conçue, et qui, en même temps, ne peut être conçue que comme réelle, c'est-à-dire comme déjà impliquée dans ce que nous sommes actuellement. L'affirmation de la vérité de notre nature suppose l'affirmation d'une réalité universelle ; mais cette affirmation n'est possible, disons-nous, qu'à la condition d'être préformée dans notre nature. Nous ne poserions pas l'être universel duquel nous dépendons si nous ne le possédions d'avance, attachés à lui par cet amour obscur qui est au

fond du désir et qui est Dieu en nous. Nous n'existons à chaque instant que par l'action qui développe du présent l'avenir, par le désir ; mais le désir suppose, implique, au fond de lui-même, un pressentiment, l'amour, qui résulte en nous de l'action immédiate de Dieu. Ainsi la vie morale ne peut se réaliser dans un être que sous la condition qu'au fond de la nature l'esprit soit déjà déposé, c'est-à-dire que ce soit par une action de l'esprit que cette nature se développe. La vie morale ne se comprend donc que dans l'hypothèse que la nature, la loi morale et la liberté même ne font qu'un ; ce qui suppose en particulier que la loi, unique, par laquelle la liberté se réalise, n'est autre chose que la loi absolue de la nature, qui dans son fond est liberté. C'est-à-dire que ce qui fait que la nature nous apparaît comme soumise à des lois et qu'elle est réellement soumise à de telles lois, c'est que toutes ces lois se ramènent à une seule, la loi de la nécessité ; mais, si cette loi est vraie, que signifie-t-elle à chacun, sinon que la réalité de tout être dans la nature résulte de son rapport avec tous les autres, c'est-à-dire est universelle ? Mais l'affirmation que la vraie réalité de tout être est universelle n'est pas autre chose que celle qui constitue l'acte pur de liberté. En effet, qu'est-ce qu'agir librement ? C'est agir indépendamment de toute détermination particulière, c'est agir non pas en tant que nature donnée, mais en tant qu'absolu qui donne, qui pose cette nature, c'est-à-dire qui la pose comme vraie, comme universelle. Agir librement n'est pas agir en dehors de toute nécessité, ce qui serait un pur néant, mais poser la nécessité même comme expression de la réalité absolue, c'est-à-dire universelle ; autrement dit, agir librement, c'est poser l'être en soi-même en le posant en dehors de soi ; c'est dire que la liberté ne se conçoit, ou pour mieux dire, que cet absolu, dont la liberté n'est qu'un aspect, ne se conçoit que comme une action, par laquelle une nature particulière, éprouvant en elle-même l'être universel duquel elle dépend, affirme la réalité de cet être, en voulant qu'il soit. Dans l'absolu, la nature, la vérité, l'idéal ne font donc qu'un, et c'est sous la condition de cette identité profonde de trois termes nécessairement distincts aux yeux de l'entendement, que se peuvent concevoir, et la réalité de la nature, et la possibilité de la science, et celle de la vie morale.

[326]

Il ne faut donc pas dire que Dieu est liberté, raison, amour, mais bien qu'il est l'identité primordiale des trois. Cette identité se mani-

feste par la possibilité de déduire l'un de l'autre ces trois termes. Dans la réalité, c'est-à-dire dans l'absolu, ils ne sont pas réellement produits ; c'est-à-dire que le vrai rapport entre l'absolu et les différentes formes sous lesquelles il se manifeste à la pensée n'est pas celui de la cause à l'effet (rapport tout physique), ni non plus celui de l'antécédent au conséquent (rapport tout logique), mais bien celui de la réalité à l'apparence vraie, que suppose en elle la pure apparence.

Rien n'est donc intelligible que par cette affirmation que l'intelligible n'est pas le fond même de la réalité, et n'est pas non plus immédiatement donné, mais ne peut l'être que dans une nature, c'est-à-dire dans une apparence, où néanmoins il devait être déjà enveloppé, et, avec lui, la réalité qu'il recouvre. Quelle que soit, autrement dit, la conception que nous nous formions de Dieu, Dieu ne serait pas si elle l'épuisait, c'est-à-dire s'il était simplement. Mais, d'autre part, cette réalité supérieure qui est la sienne, nous ne pouvons la saisir que parce qu'elle est implicitement donnée dans cette nature qui est pour nous l'occasion de la conception que nous nous en sommes formée. Or elle ne peut nous être donnée que sous la forme d'une tendance, ou plutôt de la fin d'une tendance, c'est-à-dire que la condition pour que nous concevions Dieu, et qu'ensuite nous l'atteignions au-delà de notre conception même, c'est qu'il se soit d'abord donné à nous dans le désir primitif ou plutôt dans l'amour qui en était le fond.

Nous sommes donc amenés à attribuer à Dieu un mode de réalité qui n'est ni l'existence, puisque l'existence la présuppose, ni, pour la même raison, l'être. Cette réalité absolue, de laquelle tout dépend et qui ne dépend de rien, peut, en un sens, être définie par la liberté. Mais la définir ainsi, c'est se placer encore au point de vue de l'entendement qui réclame une cause absolue de tout ce qui est. Or l'entendement ne saurait suffire pour atteindre l'absolu. En effet, il présuppose toujours une donnée qu'il subit, qu'il ne fait pas, et il s'agit justement de savoir comment il se fait que les lois de la pensée, par lesquelles nous expliquons toutes choses, sont vraies, c'est-à-dire conformes à la nature de l'objet auquel elles s'appliquent, de sorte que la seule conception adéquate de l'absolu, de Dieu, est celle par laquelle nous affirmons qu'au-dessus de toutes les conceptions de cet absolu qui soient saisissables à l'entendement, et qui aboutissent à l'identifier à la liberté, doit se placer une affirmation qui n'est pas elle-même intelligible, car elle a pour objet de poser l'identité de trois termes que

l'entendement conçoit comme nécessairement distincts : l'objet absolu de la pensée, sa forme, la pure action ou liberté. En définitive, nous devons concevoir Dieu comme la pure action par laquelle une [327] nature absolue, évidemment sa propre nature, est posée à la fois librement et nécessairement, la liberté et la nécessité n'étant que deux aspects nécessaires sous lesquels cet acte apparaît à l'entendement qu'il a constitué. En Dieu donc la liberté et la nécessité se concilient, se confondent pour mieux dire, dans l'unité d'une nature absolue.

Dieu est donc incompréhensible, essentiellement, et toute expression qu'on essaie d'en donner ne peut être qu'une identification avec ce qui lui est, par essence, opposé, irréductible. C'est ainsi que Spinoza disait que, si l'on attribuait à Dieu l'entendement, il fallait ajouter immédiatement qu'il n'y a pas plus de ressemblance entre l'entendement divin et l'entendement humain, tel que nous le comprenons, qu'entre le chien constellation et le chien animal aboyant. Nous ne connaissons ici-bas Dieu que *veluti in speculo*, dans un miroir (saint Paul, *IIe Épître aux Corinthiens*). Mais peut-être que les deux idées par lesquelles il est le plus raisonnable d'exprimer Dieu sont unité — forme abstraite, en quelque sorte, de cette réalité divine — et amour.

Mais nous n'aimons pas véritablement. Nous croyons aimer. Nous ne pouvons aimer en définitive que nous-mêmes, ou, du moins, nous ne pouvons aimer un être étranger à nous que si nous le considérons actuellement comme nous étant au fond absolument identique. Autrement dit, l'amour pose l'identité de deux êtres qui, antérieurement à cet amour, indépendamment de lui, sont distincts ; l'amour, c'est deux dans un. L'amour est à la fois liberté et nécessité, car celui qui aime véritablement ne peut pas ne pas aimer ; il se sent absolument déterminé à l'attachement qu'il éprouve ; son objet ne pourrait lui être ôté sans qu'il se considérât comme anéanti par ce fait. Mais, en même temps que l'amour est nécessaire, il est libre aussi. En effet, le propre de l'amour, c'est de venir du fond même de l'être qui aime ; ce n'est pas aimer que d'aimer malgré soi, c'est-à-dire d'aimer sans un jugement absolu par lequel l'amour que l'on sent est approuvé, sans aucune contrainte extérieure ; l'amour fatal n'est pas le véritable amour ; ou plutôt, dans le véritable amour, le caractère fatal, irrésistible, doit se confondre avec la liberté, de laquelle cet amour résulte. Celui qui aime véritablement ne se demande pas s'il aime fatalement ou librement, mais son amour, à ses yeux, implique les deux choses ; cet

amour, il pense qu'il en a le mérite quoiqu'il ne puisse pas lui résister. C'est-à-dire que dans l'amour il entre à la fois de la Liberté et de la Nécessité, conciliées dans un mouvement de la nature. Dans les êtres particuliers, l'amour n'existe jamais véritablement. Ce qui existe, c'est le désir, plus ou moins compris, plus ou moins justifié ; aussi ce désir ne s'attache presque toujours qu'à des objets inférieurs, qui ne peuvent le justifier entièrement ; mais ce désir, en réalité, dépasse toujours infiniment les limites déterminées de ces objets ; il [328] y a disproportion entre ce que ces objets justifieraient de désir par la réalité donnée, et ce qu'ils en provoquent réellement. Cette illusion qui rend possible, dans les créatures, le mouvement et la conservation de la vie, n'est illusion que par rapport à ces êtres mêmes ; par rapport à l'absolu, au contraire, elle est vérité ; c'est-à-dire que ce qui meut ces êtres n'est dans leur conscience que désir, mais que, dans l'absolu, il est amour ; car, dans l'absolu, chaque être particulier n'existe que par son identité avec tous les autres, avec tout l'être. Ce qui rend compte absolument de l'effort par lequel chaque être tend à persévérer dans son être en s'attachant à d'autres objets, c'est que l'être de ces objets et le sien ne font qu'un, et qu'au fond, en chaque être, c'est l'être même qui s'aime d'un amour éternel. Ainsi l'idée de l'amour est peut-être celle par laquelle nous pouvons concevoir de la manière la moins inadéquate l'acte absolu de l'unité divine. La manière la moins inadéquate, car, nous l'avons vu, il ne saurait s'agir d'une expression pleinement adéquate de cet acte. En effet, l'amour ne peut se réaliser complètement dans aucune nature, parce que l'amour entraîne la complète identification du sujet aimant et de l'objet aimé, identification qui ne saurait jamais être réalisée dans une nature, car alors le sujet serait fondu dans son objet, c'est-à-dire qu'il n'y aurait plus amour ; et pourtant l'amour, qui ne peut pas exister véritablement dans la nature, est la réalité.

L'amour ne peut pas exister ; d'autre part s'il n'avait pas de réalité rien ne s'expliquerait. Dira-t-on alors que Dieu est l'amour, que c'est en lui qu'est réalisé l'amour ? Mais alors, comme en Dieu on ne peut concevoir les éléments constitutifs de l'amour que comme complètement identiques entre eux, cela entraîne fusion entre eux, et alors l'amour ainsi complètement réalisé n'est plus amour. Ainsi nous ne pouvons comprendre vraiment la vérité des oppositions que saisit l'entendement que comme manifestant une unité absolue, et quand

nous voulons définir cette unité d'où tout part, impuissance. L'amour ne peut exister réellement, ni dans l'homme, car, alors, même identité de l'homme et du tout, même anéantissement de l'homme ; ni en Dieu, car, alors, poser l'amour comme réel c'est poser quelque chose d'inintelligible ; si nous voulons concevoir cette unité comme étant, nous sommes obligés de la développer, nous sommes obligés de la concevoir dans une nature, et alors plus d'amour. De sorte que l'amour, ainsi que toutes les formes sous lesquelles on conçoit l'absolu sont comme la fluxion, l'écoulement de l'absolu dans le réel, sont comme la limite de l'absolu et de l'être, n'existent qu'à cette limite instable et purement idéale où nous concevons que l'absolu commence à être. Quand nous nous plaçons du côté de l'être, nous ne trouvons pas ces réalités, mais nous affirmons que nous ne pouvons pas comprendre que l'être soit sans [329] qu'elles soient ; du côté de l'absolu, nous comprenons qu'elles ne peuvent pas y être. Nous ne pouvons que tendre à déterminer la réalité divine par des conceptions qui n'ont de sens que par rapport à l'être, mais en même temps sont toujours dans l'être réalisées d'une façon insuffisante. Amour, raison, liberté, sont-ils en nous véritablement ? Non ; l'être qui les posséderait pleinement serait l'absolu. Et alors l'amour, la raison, la liberté seraient-ils encore ? Non.

Ainsi d'une part nous ne pouvons concevoir les êtres particuliers, le relatif, qu'en affirmant une réalité supérieure, un au-delà absolu qui ne peut pas se réaliser dans le relatif ; et d'autre part, dans l'absolu même, cette réalité ne peut être conçue comme réelle, car elle ne peut être connue que par l'introduction du relatif dans l'absolu. Quand nous disons que Dieu s'aime d'un amour éternel, nous impliquons par là que Dieu s'oppose à lui-même, s'aime lui-même dans quelque chose qui n'est pas lui, qu'il s'aime par conséquent sous la condition d'une nature différente de la sienne. On ne conçoit pas l'amour de Dieu indépendamment de toute relation avec des natures dépendant de lui ; Dieu peut s'aimer lui-même, mais sous la condition qu'il se trouve dans des natures différentes ; autrement dit, amour suppose toujours une dualité, même une trinité, c'est-à-dire une action partant d'une nature et tendant à une fin. Ainsi l'amour ne peut exister que comme la condition nécessaire, pour notre entendement, de la conception du désir ; c'est l'absolu au fond du désir, mais l'absolu au fond de tous ces désirs qui ont pour objet apparent la conservation de l'être

particulier, et pour objet réel la conservation de tout l'être. Cet absolu qui ne peut pas être réalisé sans contradiction, c'est Dieu même, qui, s'aimant de l'amour infini dans les créatures qu'il détermine, entretient par cela même et son propre être, et l'être de ces créatures. Ainsi on ne peut pas dire qu'à proprement parler Dieu soit amour, mais il faut dire, semble-t-il, que l'amour se réalise, devient indéfiniment dans le monde, sous la forme du désir ; que, d'autre part, il est absolument, en ce sens que l'entendement le conçoit comme la condition nécessaire du désir ; mais que sa vraie réalité, qui constitue Dieu, consiste dans l'impossibilité même qu'il soit réalisé entièrement, c'est-à-dire que l'unité absolue se retrouve jamais tout entière dans aucun des êtres particuliers qui sont par elle. L'acte que nous devons concevoir comme constitutif de toute réalité, c'est l'acte par lequel l'unité de cette réalité est posée ; cet acte ne peut être qu'un acte d'amour ; ce qui constitue l'unité d'une réalité ne peut être qu'un mouvement par lequel cette réalité dans ses différentes parties se constitue une ; cela est aimer. Mais aimer est nécessairement être autre que ce qu'on aime ; par le fait même que l'absolu se pose dans son unité, il pose en même temps autre chose que soi. L'acte absolu que nous concevons au fond de l'Univers [330] consiste dans la position de son unité ; mais cette position de l'unité ne peut se faire que dans une opposition, c'est-à-dire que s'aimer soi-même, se fixer en s'aimant, se constituer, ne peut avoir lieu que par la distinction de soi et d'autre chose ; autrement dit, l'absolu ne peut s'aimer soi-même que dans autre chose que lui-même. C'est là d'ailleurs une vérité d'expérience ; l'amour ne peut que revenir à sa source ; aimer c'est en définitive s'aimer, si c'est aimer avec pleine justification. Mais en même temps que l'amour ne peut avoir pour objet que son propre sujet, il ne peut exister non plus que sous la condition d'une opposition entre le sujet réel auquel il s'adresse, et le sujet apparent d'où il part. C'est-à-dire que, par le fait seul que l'amour existe, se trouve posée la multiplicité au sein de l'unité. Dieu ne peut s'aimer que dans d'autres êtres que lui. L'amour va donc à l'unité et la constitue, mais sous la condition de la diversité. C'est-à-dire que l'amour que Dieu se porte éternellement à lui-même ne peut s'exprimer, et par suite, être, que sous la condition de la création absolue de la nature dont il est l'être ou plutôt la vraie réalité, et que Dieu ne peut s'aimer qu'en créant, ce qui signifie que l'amour absolu ne peut consister que dans la création de soi-même par la création d'autrui, que cet amour, par suite, n'est égoïste

qu'en apparence, qu'il est en réalité désintéressé, ou, pour mieux dire, qu'il consiste dans l'identité de l'égoïsme et du désintéressement par la position absolue de la réalité, toute de valeur, à laquelle l'égoïsme dans l'absolu s'attache. Ainsi à chaque instant la création résulte de l'impossibilité même où est Dieu de se satisfaire de rien de ce qu'il a créé. La création ne peut valoir que par la négation même d'une valeur absolue qu'elle aurait. Ce n'est en somme que par l'attachement anticipé de l'être réel à une réalité qu'il sent comme étant son fond absolu, et qui n'est rien qu'en vertu de l'action même par laquelle elle est poursuivie, que l'univers, à chaque instant, devient. Le développement de la vie, la création perpétuellement renouvelée, ne sont autre chose que le perpétuel sacrifice de la réalité présente, que l'acte absolu par lequel Dieu meurt en quelque sorte à lui-même dans l'affirmation d'une réalité qui ne saurait jamais être donnée tout entière, et sans laquelle pourtant rien ne deviendrait ni ne serait. Amour et sacrifice paraissent être les deux aspects les plus profonds de l'acte divin.

D'une part donc on peut comprendre, on peut déduire les formes abstraites de l'être, c'est-à-dire qu'il se présente d'abord comme nécessité. Ainsi en partant de l'idée abstraite de l'être, pure possibilité, on conçoit que de la pure affirmation de l'être possible résulte l'affirmation de l'être réel, c'est-à-dire nécessaire, et que celle-ci à son tour entraîne l'affirmation d'une nature qui devient, et dont le nécessaire est la vérité. Nécessité abstraite ou possibilité, nécessité dans une [331] nature ou nécessité réelle, enfin nature, tels sont les trois termes de cette déduction.

Mais cette déduction, si elle n'est pas hypothétique, est du moins toujours facultative, c'est-à-dire qu'elle ne peut jamais résulter que d'un acte absolu de la liberté ; autrement dit, elle n'épuise pas la réalité, elle laisse en dehors d'elle la réalité même de la liberté. Par conséquent, il est vrai également que rien ne peut être déduit, prouvé absolument, puisque tout dépend en définitive de la liberté, et que la véritable déduction devrait partir de la liberté même ; c'est-à-dire qu'elle ne serait plus une déduction ; de la pure liberté d'ailleurs, si on n'y suppose qu'elle-même, rien évidemment ne saurait être tiré. Il faut donc qu'au commencement de toute chose soit conçue, non pas une pure nécessité qui n'explique rien, car l'acceptation en est toujours facultative, non pas, non plus, une pure liberté qui réduite à elle-même serait un pur néant, mais une action dans laquelle la liberté et la néces-

sité se confondent ; cette action ne peut être que celle par laquelle est posée, avant d'être entendue, avant aussi d'être réalisée, l'identité de tout être avec tous les autres, affirmation qui implique le perpétuel abandon par tout être de sa réalité apparente, telle qu'elle résulte de ce qu'il subit, c'est-à-dire de ce qui n'est pas vraiment lui-même. A chaque instant, l'acte par lequel tout être se constitue, c'est l'affirmation de la réalité d'autrui, de son identité avec tout autre, c'est le départ fait entre notre réalité vraie et notre réalité apparente, tout ce qui en nous est subi, sensible, et aussi tout ce qui est simplement entendu, n'étant qu'apparence, et notre vraie réalité étant la position de l'universel en nous, du tout dans la partie. Cette position est un acte de liberté (ne s'expliquant par rien d'extérieur), mais en même temps suppose une nature dont l'identité avec l'être universel est affirmée. Si nous ne sentions pas en nous ce conflit nécessaire du particulier et de l'universel, si l'universel était pleinement réalisé en nous à chaque instant, nous ne l'affirmerions pas ; il serait purement et simplement. Il faut en nous primitivement une individualité donnée ; cette individualité donnée, et que, plus tard, nous devrons affirmer comme identique, en son fond, à l'être universel, cette individualité primitive est en réalité, dans l'absolu, constituée par l'absolu même. Nous ne serions pas des individus, si, avant la conscience, l'absolu ne s'était antérieurement posé en nous et dans l'univers. Tout ce qu'il y a de réel dans l'individualité d'où nous partons, c'est l'universel. L'absolu c'est la position de l'universel dans le particulier, position qui ne peut être faite par la raison que si, dans ce particulier même, l'universel déjà préexiste, c'est-à-dire que si ce particulier en est une anticipation. C'est-à-dire que la condition de la raison est, dans la nature, sous la forme d'un désir infini qui, s'il se comprenait [332] parfaitement, se renierait lui-même en tant qu'égoïste et s'approuverait comme désintéressé. Ce qui veut dire que nous ne chercherions jamais la loi des choses, et que nous ne nous connaîtrions pas nous-mêmes comme existant véritablement, c'est-à-dire universellement, si cette intellection n'avait son principe dans une prépossession de l'universel qui est impliquée dans le désir, fond de la nature, c'est-à-dire de l'individualité en nous.

Mais cet amour ne doit pas être conçu comme un fait, comme une nécessité ; il est au contraire un acte de liberté, de liberté concrète, c'est-à-dire dans laquelle l'action et son objet ne font qu'un. A la pre-

mière déduction que nous avons indiquée plus haut, et qui nous a paru purement facultative, quoique logiquement nécessaire, à cette déduction purement formelle, nous pouvons donc en substituer une autre, ou, pour mieux dire, y substituer l'analyse réflexive de l'acte absolu dans lequel consiste l'attribution d'une valeur objective à cette déduction même, en d'autres termes, le passage de la pure possibilité, c'est-à-dire de la logique, à la réalité. Cet acte consiste, nous l'avons vu, dans l'affirmation de la réalité de la nature, c'est-à-dire du contingent, c'est-à-dire de l'individu, par son identité avec l'être universel ; identité qui n'est possible à son tour que si elle est, dans l'être particulier, posée absolument, librement, c'est-à-dire par une perpétuelle création, par un perpétuel abandon, sacrifice de lui-même, sacrifice qui a pour effet de le conserver en réalisant sa réalité vraie, c'est-à-dire universelle. D'où il résulte que cet acte par lequel nous comprenons la réalité de la nature ne peut avoir lieu que par l'idéalisation de cette nature en nous-mêmes, c'est-à-dire par la réalisation en nous de la vie de l'esprit, de la vie morale. La preuve de l'existence de Dieu ne peut donc être obtenue, et avec elle la certitude de la connaissance naturelle, que par la réalisation en nous de l'acte divin, par le retour en nous de la nature à l'esprit. Nous nous prouvons à nous-même Dieu en le réalisant.

Dieu est donc le principe commun de l'ordre spéculatif et de l'ordre pratique, moral, de la connaissance et de l'action. C'est parce que Dieu se pose éternellement dans l'absolu, au-dessus de l'existence et de l'être même, qu'il y a une vérité spéculative et une vérité morale, toutes les deux n'étant que deux expressions symétriques de la même réalité. Nous avons dit que l'acte divin ne peut être conçu que comme la position absolue de l'unité divine dans une diversité absolue à laquelle elle s'affirme identique, et que, par suite, elle tend à ramener à elle-même indéfiniment. Cette position de l'identité de l'un et du multiple, c'est-à-dire de Dieu et de son objet, engendre, comme sa représentation, son symbole, la forme abstraite de la nécessité, c'est-à-dire la raison. Ici même réflexion que sur l'amour, dont la réalité est comme à l'horizon [333] du désir, et qui ne peut être réalisée. La raison ne peut non plus être réalisée, n'existe pas réellement ; ce qui existe véritablement, la fonction qui gravite vers la raison sans pouvoir la réaliser, c'est l'intelligence ; la raison en est l'achèvement, achèvement impossible. Mais la raison ne se réalise que dans les na-

tures multiples qui résultent de l'acte créateur divin, c'est-à-dire sous la condition du devenir et de la finalité. Faire acte de raison, c'est trouver, après l'avoir cherchée, c'est-à-dire par une action successive, l'unité de la nature, c'est-à-dire la réalité en soi ou en dehors de soi. L'acte de raison ne se conçoit donc que comme un mouvement, un progrès par lequel tend à être saisie la réalité de la nature ; cet acte ne se réalise jamais complètement, mais il est seulement l'affirmation absolue, implicitement contenue dans toute affirmation relative. Cette action progressive, par laquelle l'acte de raison se réalise peu à peu, est celle de l'intelligence et de la volonté. Connaître c'est affirmer implicitement l'absolue identité de ce que l'on connaît et de la forme de nécessité qu'on y applique en le connaissant ; c'est ne voir dans le particulier que l'effet de l'universel ; il faut donc que, dans ce particulier, l'universel à chaque instant se réalise.

Mais que signifie cette action continue de l'universel dans le particulier ? Il n'est possible que l'individu soit, que s'il porte en lui, à chaque instant, la forme de l'universel ; et il faut que ce soit par cette forme qu'il devienne. L'intellection suppose qu'au fond il soit vrai que l'universel est la réalité du particulier. Mais le particulier ne peut se résoudre purement et simplement dans l'universel, car alors il n'y aurait rien ; pour que la nature existe et n'existe que par l'universel, il faut qu'en elle-même elle porte l'empreinte, l'idée de l'universel, que l'universel se réalise à chaque instant dans le particulier. Cette présence intérieure à chaque instant de l'universel dans le particulier, c'est l'idée même de l'être à laquelle tout être particulier est suspendu ; et la condition de la possibilité d'expliquer la nature, c'est que, dans tous les êtres particuliers qui la constituent, la nature soit le produit de l'universel, non pas comme de quelque chose d'extérieur à elle par la pression de quoi elle se formerait, mais bien de quelque chose d'intérieur qui la développe. Ce quelque chose d'intérieur qui constitue à chaque instant la réalité d'un être, c'est l'idée de l'être ; un être n'est que par l'action interne que développe en lui la pensée de l'idée de l'être universel. De sorte que la nature est non pas simplement parce que les éléments s'entre-déterminent, parce que Dieu agit du dehors ; cela, ce mécanisme abstrait auquel nous cherchons à réduire les choses, ne peut être que le symbole de la réalité de chacune de ces choses, qui n'existent à chaque instant que par la sollicitation intérieure directe de cet acte absolu de la raison, qui est Dieu qui pose son

unité dans chacun de ces êtres particuliers. C'est-à-dire que la condition de la possibilité [334] d'expliquer le monde en réduisant chaque élément au tout par la loi abstraite du mécanisme, c'est que cette loi abstraite ne soit que le symbole de l'omniprésence du tout dans chaque être particulier, que l'universel ne fasse pas du dehors la réalité, purement illusoire dans ce cas, de l'individu, mais que, cette réalité, il la fasse intérieurement en se présentant dans l'individu comme étant ce en quoi il se réalisera pleinement. Autrement dit, c'est que l'individu n'existe que par l'action intérieure de l'idée de l'universel et du désir qu'elle lui inspire.

Ce désir, en tant qu'il prend conscience de lui-même dans l'universalité de sa fin, c'est la volonté. Vouloir, c'est, dans une nature, affirmer consciemment la réalité de la fin vers laquelle elle tend et dans la possession de laquelle elle se réalisera. Nous avons vu que, par cela même que l'intelligence pose l'intelligibilité de son objet, de la nature, elle pose en même temps que cette nature, c'est-à-dire les êtres réels, individuels, qui la constituent, n'existent chacun que par un mouvement vers une fin posée en elle par l'idée même de l'universel, c'est-à-dire par la raison. La volonté est ce mouvement prenant conscience de lui-même ; c'est, dans chaque être, la raison considérée en tant qu'elle se réalise en lui, et qu'elle le réalise en lui proposant comme sa fin et comme son être vrai l'être universel, provoquant de la sorte, de sa part, une action, un effort indéfini. La volonté est donc dans la nature, dans l'objet de l'intelligence, la condition de la légitimité de la connaissance que le sujet prétend en prendre. Ces deux termes, intelligence (dans le sujet) et volonté (dans l'objet) sont donc solidaires. En d'autres termes l'objet de l'intelligence est d'expliquer toutes choses par leurs conditions, c'est-à-dire en les résolvant en autre chose qu'elles-mêmes, c'est-à-dire en les expliquant mécaniquement : mais la condition de la valeur de cette opération c'est qu'elle ne détruise pas son objet, c'est qu'il soit quelque chose en lui-même et quelque chose d'analogue à ce mécanisme abstrait par lequel on l'explique ; cela ne se peut que s'il est en lui-même finalité, et si la pensée comprend l'identité du mécanisme et de la finalité.

L'action interne de la raison se réalise donc sous ces deux formes, de l'intelligence, et du désir ou volonté. L'intelligence est tournée vers l'être donné ; la volonté ou désir se rapporte à l'être en train de se donner, de devenir, c'est-à-dire à la nature, à l'existence. Lorsque,

dans un être, ces deux aspects de lui-même restent séparés, opposés, cet être n'a qu'une réalité partielle, incomplète ; elle ne peut se compléter qu'à la condition que l'intelligence et la nature soient en lui ramenées à l'unité par l'affirmation de l'identité de la fin à laquelle il tend et de l'objet auquel son intelligence s'efforce de réduire toute la réalité donnée. Mais c'est ce qui ne peut avoir lieu que par un acte de liberté, [335] c'est-à-dire de raison pratique, c'est-à-dire seulement dans le cas où cet être renonce à l'illusion de poursuivre cette fin, en réalité universelle, à laquelle il tend comme si elle n'était qu'une fin particulière, autrement dit lorsqu'il renonce à être déterminé par la sensibilité pour ne l'être plus que par la raison, c'est-à-dire par l'idée pure de la loi morale qui se confond avec celle de la nécessité physique.

Nous avons vu comment la Raison résulte de l'action divine ; elle-même consiste dans la position d'une loi dont la vérité est en ce qu'elle symbolise l'unité de l'être, unité qui ne peut s'exprimer et se réaliser que dans la connaissance. Nous avons vu que cet acte, posant la loi absolue qui est la forme de l'intelligence, rend possible l'action de l'intelligence, et, d'autre part, que la condition de la possibilité de cette action est que la nature de son objet, c'est-à-dire la nature, soit telle que, dans chacun des éléments qui la composent, toute la réalité soit faite intérieurement par l'action de l'idée. Si bien que ce qui rend possible l'intellection d'un être particulier, c'est que, dans cet être, qui, s'il était parfaitement expliqué, serait présenté comme un effet de l'action du tout, que dans cet être, ce qui l'a réalisé c'est l'action de ce tout, mais s'exerçant intérieurement par la sollicitation de son idée. En cela consiste, avons-nous dit, la finalité. Toute nature agit en vue d'une fin plus ou moins clairement aperçue ; toute réalité particulière est action ; toute action tend à une fin ; mais la fin à laquelle elle tend n'est pas seulement la fin particulière qu'elle réalise, mais la fin universelle par l'affirmation de laquelle la fin particulière paraît susceptible d'être réalisée. Agir, c'est se rattacher à une réalité que l'on sait d'avance exister, autrement dit au tout de la réalité déjà donné. Ce qui permet de concevoir l'action, c'est une distinction entre le pur état, passivement subi, et un autre état qui sera. L'action ne se conçoit pas sans l'idée d'une fin ; mais agir, ce n'est pas tendre à quelque chose qui ne serait rien dès à présent ; il faut que la fin soit possible pour que ses conditions soient aperçues comme déjà données. Le possible

forme un tout, dépend d'une seule réalité, est réductible à la loi universelle de la raison. En concevant l'idée d'action, on ne conçoit pas qu'on crée quelque chose, car ce serait concevoir que l'action va dans le vide, ne consiste à chaque instant que dans l'état où l'on est, c'est-à-dire qu'elle est complètement donnée, ce qui est contradictoire ; l'action suppose la possibilité d'atteindre la fin, ce qui suppose une réalité. Ce qui est possible, le compossible, c'est la réalité même. L'action n'est pas autre chose que le développement de la réalité totale dans l'être individuel. Agir c'est tendre en tant qu'individu à nous incorporer la réalité universelle de laquelle nous dépendons et qui seule est véritablement donnée. Eh bien, la condition pour qu'un être particulier soit compris, pour que la [336] nature soit intelligible, c'est justement que l'action qui la constitue soit produite en elle par l'affirmation implicite dans chaque être de l'être universel ; c'est l'omniprésence de la raison divine dans chaque être particulier qui fait son développement ; et l'action de chaque être est un effort pour réaliser de mieux en mieux en lui, en en prenant de plus en plus conscience, l'universel. Si on pouvait comprendre toutes les actions par lesquelles se sont constituées les natures particulières, qui, considérées du dehors, sont des effets du mécanisme universel, on verrait que le mécanisme universel n'est jamais, à aucun moment, entièrement réalisé dans la nature, qu'il n'a de réalité que pour la pensée, que la véritable cause de l'évolution des êtres c'est le sentiment qu'ils ont de l'unité de l'univers duquel ils font partie, et l'affirmation que cette unité, qui est donnée indépendamment d'eux, ils peuvent indéfiniment tendre à la réaliser en eux de plus en plus.

Nous avons montré jusqu'ici comment l'acte divin pose la Raison dans la forme de l'affirmation d'une loi universelle à laquelle toute réalité peut être ramenée ; nous avons vu comment, de là, résultent le développement de l'intelligence et le développement de la nature, qui, au fond, ne font qu'un. Notre être véritable consiste dans l'unité de notre action interne d'une part, et, de l'autre, du système des actions que nous exerçons sur le monde extérieur et des réactions que nous en subissons. Autrement dit, notre réalité consiste à la fois dans le mouvement interne de notre être, et dans ce que l'intelligence en peut affirmer (l'intelligence est ce qui explique l'être particulier par son rapport avec tout le reste en déterminant les conditions de son existence). L'idée de nature et celle de mécanisme sont solidaires. La condition

de la possibilité de la science, c'est que ces natures, ces individus intérieurs, qui sont condition de l'explication de l'univers par la science, ne soient pas eux-mêmes en dehors de cet univers qui agit et réagit sur eux. La monère, à laquelle on ramènerait toutes les espèces actuelles, doit déjà contenir en elle ce même principe, cette même unité de l'univers par l'action de laquelle elle s'est développée. La science porte sur l'universel, mais suppose le particulier ; elle porte sur l'universel dans le particulier.

On ne peut faire consister l'essence particulière d'une chose ni exclusivement dans sa nature, c'est-à-dire dans ses désirs, dans le système de ses peines et ses plaisirs, ni dans l'ensemble de ses actions et réactions, mais dans les deux choses à la fois ; cette dernière partie de l'essence de la chose est l'objet de la science ; mais la science ne peut chercher cette partie qu'en supposant l'autre : elle est la recherche de l'universel, mais dans le particulier. Dans la nature, l'universel et le particulier, le dehors et le dedans, sont toujours liés l'un à l'autre et toujours distincts. Chaque être particulier tend bien en tant qu'être [337] particulier à réaliser en lui l'universel, et, d'autre part, la connaissance qui en est prise, dans cet être, ou qu'il prend de lui-même, cette connaissance extérieure tend bien de plus en plus à l'expliquer par l'universel, le mécanisme, mais jamais cette œuvre de l'intelligence n'est entièrement réalisée ; et d'autre part encore, si nous considérons le dedans de cet être, quoique la fin à laquelle il tend soit bien universelle, néanmoins par le fait même que dans cet être l'intelligence est nécessairement en devenir comme le reste, c'est-à-dire que la conscience de la fin réellement poursuivie n'est pas donnée, il en résulte que cet être poursuit l'universel sans le connaître, sans s'en douter, et en définitive ne tend qu'à se réaliser lui-même ; si bien que, s'il est vrai que le principe de la nature c'est la tendance à réaliser l'être universel, cela n'est vrai que dans l'absolu. L'huître qui essaie de se développer le mieux possible ne sait pas qu'elle collabore au plan universel ; et pourtant, il faut bien qu'elle y collabore effectivement, que son action, à chaque instant, résulte de l'existence de lois universelles, lois universelles qui ne sont pas, qui ne sont qu'une pure abstraction. Un être particulier n'est réellement que par l'action de l'universel sous la forme du mécanisme, et de la détermination interne que l'idée de cet universel exerce sur lui ; mais un être particulier ne réalise jamais complètement en lui cette idée du particulier et de l'uni-

versel. On conçoit donc qu’il doive y avoir pour l’être particulier une autre manière d’être par laquelle il se réalise entièrement lui-même, réalisant entièrement, dans sa nature, l’universel qui en est le fond. C’est ce qui arrive lorsque, par l’acte de la raison réfléchie, cet être comprend qu’il ne peut être pleinement réel que s’il renonce à ne se réaliser que comme individu particulier, s’il consent, autrement dit, à céder en tant qu’individu la place à l’action de l’idée de l’universel clairement comprise, ou, à défaut de cette intellection, à agir dans le sentiment de son vrai rapport avec cet être universel dont il dépend.

Nous avons vu que de cet acte absolu, divin (amour), résulte la position de la loi abstraite, de la raison, qui représente, symbolise l’unité réelle de l’être et l’unité que l’amour représente d’une part ; nous avons vu, d’autre part, que la nature, c’est-à-dire l’être qui devient, multiplicité absolue dans laquelle l’unité réside déjà, mais qui ne la réalise pas encore, par cela même tend à la réaliser de plus en plus. De sorte que la création se présente sous deux aspects connexes : celui de la création extérieure, phénoménale, apparente, qui résulte de la position de la loi abstraite de la raison ; et celui des natures particulières dans lesquelles cette unité est enveloppée. A chaque instant cette unité est réalisée sous des formes plus ou moins imparfaites dans le sentiment qui constitue chacun de ces êtres particuliers. De l’acte divin résulte d’une part donc la raison, ou la forme abstraite de l’universel, de l’autre, [338] les natures qui le constituent ; et, d’une part, dans la raison, se réalise peu à peu la conception intellectuelle de la réalité, de l’autre, dans la nature, le sentiment de plus en plus complet de cette même réalité.

L’appétit, la volonté, la liberté sont les trois degrés de l’action par laquelle l’idée de la totalité de l’être sollicite chaque être. Inconscient tout d’abord, l’appétit, par le plaisir et la peine, se diversifie en appétits particuliers qui sont les désirs. Pleinement conscient, le désir est volonté. Quand la conscience est supprimée par la réflexion, on a la liberté. Ce qu’on appelle la finalité, c’est cette idée par laquelle nous nous représentons la série de nos actions successives comme déterminée par nos idées, c’est-à-dire par les fins que notre pensée projette dans l’avenir au moment où elle produit son action. L’ordre de la finalité, c’est donc l’ordre de la causalité renversé. La causalité est en effet cette idée par laquelle nous nous représentons chacune de nos actions comme déterminée par nos actions passées, c’est-à-dire par la-

quelle nous nous représentons le rapport de nos actions avec notre nature ou sensibilité. Il ne faudrait donc pas confondre la finalité, pure abstraction, avec l'appétit, le désir, la volonté. La finalité, c'est la dépendance de l'action par rapport à la pensée, représentée sous la forme d'une détermination de cette action par la fin que la pensée en conçoit en la représentant dans l'avenir. Dans la réalité, l'action n'est pas déterminée par la sensibilité, ni non plus par la pensée ; elle consiste dans une synthèse de la sensibilité et de la pensée, synthèse qui constitue notre être ; les déterminations par lesquelles nous concevons notre nature et notre pensée se rapportent à l'extérieur, à la relation de cette nature, de cette pensée, avec toutes les autres.

Nous disions tout à l'heure que de l'acte divin résultent d'une part la raison, de l'autre la nature ; d'où développement de l'intelligence, et développement de la nature, sous l'action intérieure du sentiment de l'être total ; ce sentiment détermine, avec la coopération de l'intelligence, l'évolution de la nature. L'être est donc à chaque instant la synthèse de ces deux choses.

D'une part l'évolution de l'intelligence, de l'autre celle de la nature ne sauraient être complètes. Quand la première ne se fait que par la poursuite de la résolution de la nature en abstrait, d'autre part l'évolution de la nature ne se fait jamais que sous l'aiguillon de l'appétit, qui, plus clairement conçu, devient le désir ou la volonté. Mais tant que ce sentiment de l'être universel n'est que l'envers de l'intelligence, c'est-à-dire tant qu'il ne résulte pas d'une véritable possession de l'être universel, c'est-à-dire d'une pleine conscience de cet être, il ne tend qu'en apparence à l'universel, il n'est en réalité que l'attachement de l'être à lui-même, et il est seulement vrai qu'alors l'appétit ne s'expliquerait pas complètement s'il ne résultait d'une action de l'être universel dans [339] l'être particulier. Mais il n'est pas vrai qu'il consiste actuellement dans cet acte même. Pour l'être non raisonnable, la fin à laquelle il se suspend est toujours particulière ; il ne la recherche qu'à cause du rapport où elle est actuellement avec sa sensibilité ; c'est une fin égoïste. L'être ne peut se réaliser parfaitement que lorsque l'union, la fusion parfaite s'établit en lui entre la nature et l'intelligence, c'est-à-dire quand l'une et l'autre sont pleinement réalisées et que l'acte de l'intelligence détermine le mouvement de la nature. Il faut pour cela que la fin même à laquelle tend l'intelligence, cette fin qui est la possession de l'être vrai, soit saisie par elle dans son actuali-

té, et que par là même elle devienne capable de solliciter la nature et de déterminer en elle ce sentiment de l'universel qui doit la réaliser complètement. C'est ce qui arrive par l'acte moral, c'est-à-dire alors que le terme, la fin de l'intelligence, c'est-à-dire la loi, n'est plus saisie comme quelque chose d'extérieur à elle, mais posée comme lui étant identique et comme constituant en même temps le fond de la nature ; alors la loi physique cède la place à la loi morale, c'est-à-dire la loi subie à la loi posée. L'acte moral est, pourrait-on dire, la restitution de Dieu dans la nature. A l'origine de l'acte créateur, le devenir des êtres partant de la position même de la loi abstraite qui est la forme de la raison, ces êtres ne peuvent se réaliser pleinement que lorsque la division qui a suivi cet acte créateur, et à la suite de laquelle l'intelligence, faculté de l'universel, s'est trouvée séparée de la nature, lorsque cette division cesse. Cette réalisation de l'être particulier s'accomplit quand l'intelligence, qui représente à l'être la fin vers laquelle il tend, qui la lui représente en l'égalant le plus qu'elle peut à l'idée de l'universel qui est sa forme, cesse de la lui représenter comme un simple agrandissement de sa propre nature, c'est-à-dire comme une fin égoïste. Tant que l'être particulier ne conçoit son développement que comme une extension progressive de lui-même dont le terme sera de l'égaler à l'universel qui est la forme de l'intelligence, autrement dit, tant que l'action de l'être pensant ne consiste que dans une extension de sa nature, qui, en se développant indéfiniment, finira par combler l'abîme qui la sépare de l'universel, la destinée de l'individu pensant est inachevée. Elle s'achève au contraire lorsque cet être pensant renverse les conditions du problème, c'est-à-dire, au lieu de prétendre se développer jusqu'à l'infini, consent à trouver la conciliation, la fusion des deux termes, dans l'abandon de lui-même en tant qu'individu. C'est-à-dire que l'individu ne se réalise pleinement qu'en renonçant à lui-même, en laissant agir en lui le principe auquel il voulait s'égaler mais en s'opposant à lui, c'est-à-dire lorsqu'il reconnaît, lorsqu'il veut, que son être véritable consiste dans la réalisation en lui de l'être universel. Mais cet acte, l'acte moral, n'est à son tour possible que parce que la nature le comporte, c'est-à-dire parce qu'elle n'existe déjà que par [340] l'action de l'être universel. Comment serait-il possible en effet à l'être raisonnable de vouloir se soumettre à la loi morale, c'est-à-dire de vouloir agir comme être universel, subordonner en lui la sensibilité à la raison, si cette sensibilité n'était capable d'être touchée par la représentation de cette loi ? L'acte moral n'est donc pas

simplement un acte de pure liberté, c'est en même temps un acte de raison. Vouloir obéir à la loi par pur respect pour elle-même, c'est poser cette loi, qui auparavant n'avait qu'une existence précaire, que celle d'une pure hypothèse ; c'est vouloir qu'il y ait de l'être. Mais cette volonté de l'être suppose à son tour, non pas seulement l'existence d'une nature dans laquelle pourra se marquer, se réaliser de plus en plus cette idée de l'être, mais d'une nature dans laquelle déjà elle est réalisée. Nous ne voudrions pas le bien, c'est-à-dire l'être, si déjà nous ne le possédions, si déjà ce n'était par lui que nous sommes ce que nous sommes. Avant l'acte moral, la réalité de Dieu est comme enveloppée en nous-mêmes ; lorsqu'il s'est accompli, elle se réalise ; c'est-à-dire que nous éprouvons à la suite de cet acte cette identité de la nature, de la pensée, de la liberté, qui est la supposition nécessaire de toute pensée, mais qu'il est impossible à la pensée de se prouver à elle-même autrement que par l'acte moral.

Il faut donc concevoir que Dieu est l'unité, l'identité de la nature, c'est-à-dire de la sensibilité, de la pensée et de l'action. Cette identité, toute pensée, toute action, tout sentiment la suppose ; il est impossible qu'elle soit prouvée, car qui dit prouver, dit établir pour l'intelligence. N'être déterminé que par l'intelligence c'est encore être sous les éléments du monde, στοιχεῖα κόσμου (saint Paul, *Ép. aux Galates*). Mais l'intelligence n'est que la faculté de saisir l'être ; elle présuppose qu'il soit donné ; il est donc impossible qu'elle saisisse comme réelles les conditions mêmes sous lesquelles elle existe ; elle ne peut connaître l'être qu'à condition qu'il soit d'abord, qu'elle le présuppose. Mais, d'autre part, il ne faut pas dire que l'être soit posé librement, indépendamment de l'intelligence qui le saisit ; l'action par laquelle il est posé doit avoir ses conditions dans l'intelligence et dans la nature ; elle ne consiste pas à le poser absolument, mais à le reconnaître.

Qu'est-ce qu'on entend par liberté morale ? Ce n'est pas la pure liberté, sans raison, et se contentant de se poser elle-même ; ce n'est pas la liberté abstraite à laquelle on arrive par l'analyse du phénomène de connaissance, ni cette action réfléchie par laquelle la pensée se replie sur elle-même pour chercher la justification en elle de l'idée de l'être, justification qui présuppose toujours antérieurement à elle cette même idée qu'elle veut justifier. Dira-t-on maintenant que cette liberté morale consiste dans la position pure et simple de la loi morale, c'est-à-dire dans l'affirmation d'un être qu'il faut être, d'une idée de l'être

qu'il faut réaliser ? Mais ce serait poser arbitrairement l'idée d'un être à réaliser, et [341] pourtant, il faut bien que la position de l'être soit libre, car jamais la pensée ne peut être contrainte à affirmer ce qu'elle affirme, et jamais elle ne peut être contrainte à affirmer qu'elle l'affirme à bon droit. Il en résulte qu'au moment où elle affirme l'être et prétend l'affirmer à bon droit, elle prend cela sur elle. L'affirme-t-elle donc sans raison ? Si cette action est sans raison, il en résulte qu'il y a là un acte purement subjectif. Il faut donc que l'acte par lequel se trouve posée cette loi, c'est-à-dire l'être objectif, il faut que cette action ne résulte d'aucune nécessité, et pourtant que, tout en ne présupposant aucune raison qui soit une contrainte, elle ne soit pas pourtant sans raison. La seule solution possible, c'est que cet acte par lequel la pensée pose qu'il est raisonnable d'affirmer l'être, cet acte qui ne doit être déterminé par rien, cet acte absolu, soit pourtant déterminé dans la pensée, mais par une nature qui n'est point particulière, mais universelle. C'est ce qui arrive en effet dans l'acte moral, dont la condition de production est qu'il soit possible qu'on éprouve que l'être universel auquel on se sacrifie, que cet être est au fond de nous-même. Et il y a bien en effet un sentiment à la fois raisonnable et libre dans lequel se résument ces vérités, c'est le sentiment de l'amour. Il est impossible de faire son devoir sans le comprendre ; mais, le comprendre, le peut-on sans présupposer antérieurement une idée du devoir qu'on ne comprend pas ? Non. Nous ne pouvons jamais trouver de l'idée de devoir que des justifications intellectuelles incomplètes. En définitive, si nous reconnaissons qu'il y a un devoir, c'est que cette loi abstraite du devoir nous paraît raisonnable en tant que nous la considérons comme le symbole d'une réalité vraie dont nous sommes sûrs dès à présent, parce que la connaissance du devoir que nous prenons est la projection d'une réalité interne dont nous sommes sûrs. Quelle est cette action intérieure dont ces deux lois, il y a de l'être, il faut en faire, sont les projections ? C'est qu'à chaque instant l'être moral se pose en nous dans le sentiment de l'amour. Tout homme qui se met à la place des autres accomplit un acte en apparence inintelligible. L'homme qui se dévoue, au moment où il paraît abandonner sa propre individualité, ne fait pourtant que l'étendre jusqu'à y enfermer d'autres individualités. L'appel au mal, c'est l'appel à la personnalité qui s'isole. C'est seulement par le sentiment de l'amour que se réalise en nous cet état d'âme par lequel nous sommes certains de l'existence de Dieu.

La certitude de la réalité de Dieu ne peut donc être obtenue que dans un acte par lequel l'être pensant, l'être raisonnable, réalise l'absolu en lui en se représentant comme irréductible l'opposition de son être particulier avec l'être universel, et, par conséquent, la fusion des deux comme ne pouvant être réalisée que par le sacrifice du premier ; mais cet acte même par lequel l'absolu se manifeste dans l'être particulier, relatif, n'est à son tour possible que s'il est déjà dans la nature de cet [342] être particulier, c'est-à-dire absolument dans la matière. Autrement il serait un effet sans cause. Dieu manifeste, dans l'être moral, sa réalité, parce qu'elle subsiste indépendamment de cet être, parce qu'elle est déjà constituée comme le fond de sa nature. L'acte moral par lequel s'acquiert la certitude de l'existence de Dieu dans le sacrifice de la nature à l'esprit prouve donc, puisqu'il la suppose, l'identité antérieurement établie de l'esprit et de la nature, c'est-à-dire que Dieu ne peut être connu dans l'acte moral que parce qu'il devient en lui, mais il ne peut devenir que parce qu'il est, et être que parce qu'il se pose absolument. L'acte moral prouve la divinité de la nature. La réalité vraie de la nature même est celle que Dieu lui donne par sa perpétuelle action ; tout ce qu'il y a de réel dans les êtres particuliers et dans leur somme, c'est l'action de laquelle ils dépendent. Autrement dit, la certitude de l'existence de Dieu suppose, dans un être, qu'il manifeste Dieu ; nous ne pouvons savoir la réalité de Dieu à un moment donné qu'à condition de le vouloir, de contribuer à le poser ; mais Dieu ne peut pas résulter d'un acte par lequel arbitrairement nous l'aurions voulu ; cet acte suppose que notre nature le comporte ; la preuve de la légitimité de cet acte est donnée par le fait même que cet acte se réalise en nous.

Cet acte, par lequel nous posons l'universel comme étant notre vraie réalité, ne serait pas possible, sans, en nous, un mouvement de la nature, duquel il résulte. Nous prouvons Dieu en le réalisant ; non que nous le créions ; mais notre intelligence comprend que, pour que nous puissions vouloir Dieu, il faut déjà qu'il soit notre fond. Cet acte, contraire à la nature, par lequel l'individu se nie lui-même, n'est possible que si la nature le comporte, c'est-à-dire qu'à la condition qu'il soit déjà vrai que la vraie réalité de l'être particulier est dans l'universel. Nous ne savons que Dieu est qu'en le réalisant, mais nous ne le réaliserions pas si nous ne concevions qu'il est, et non seulement qu'il est, mais qu'il est réalisé dans la nature.

La certitude de la réalité de Dieu ne peut résulter que de l'action par laquelle nous réalisons Dieu en nous, en subordonnant notre nature individuelle à notre nature universelle. Nous ne pouvons avoir la certitude de la réalité de Dieu qu'en la posant dans l'acte moral même ; mais cet acte n'est possible que sous la condition que Dieu soit, c'est-à-dire que nous le concevions comme étant, c'est-à-dire qu'à condition de le réaliser sous la forme du sacrifice de notre individualité à l'universel, objet de l'intelligence ; mais cela ne suffit pas, car nous ne pourrions réaliser cet acte si la nature en nous ne comportait le sacrifice, c'est-à-dire si Dieu déjà n'était au fond de cette nature comme sa vraie réalité, c'est-à-dire comme le principe qui rend possible le sacrifice par la joie qu'il y attache. La preuve de l'existence de Dieu, c'est le bonheur qui rend possible la vie morale et en résulte.

[343]

V

Reste à définir l'espèce de certitude dont l'existence de Dieu est susceptible, et à marquer le rapport de la preuve à laquelle nous nous sommes arrêtés avec les preuves classiques, à montrer comment celles-ci amènent à celle-là, et comment celle-là leur confère leur vraie valeur, les achève.

Kant oppose l'une à l'autre deux sortes de connaissance, le savoir et la foi. Le savoir est l'espèce de connaissance qui constitue la science, qu'il s'agisse de connaissance expérimentale ou de connaissance formelle (mathématiques, philosophie). Cette espèce de connaissance est, suivant Kant, certaine, mais elle ne se rapporte qu'à la forme de la réalité, non à la réalité même. L'autre, au contraire, la foi, qui se rapporte à la réalité en soi, a pour caractère, non plus la certitude objective, mais seulement la certitude subjective ; c'est-à-dire, dit Kant, qu'il n'est pas certain que les objets de la foi, Dieu, la liberté, l'âme, il n'est pas objectivement certain qu'ils existent ; mais nous pouvons en être convaincus, créer en nous une conviction, que nous serons, il est vrai, impuissants à communiquer, du moins par le secours de la seule logique. A ce point de vue la connaissance de foi est inférieure au savoir ; mais elle lui est supérieure par son objet, en ce qu'elle se rapporte à la chose en soi. Ainsi les apparences des choses,

les phénomènes, sont susceptibles de connaissance certaine et communicable à tous les esprits ; le fond des choses, non ; mais nous pouvons développer en nous une conviction concernant ces choses.

Ainsi il y aurait, suivant Kant, deux espèces de connaissance, l'une spéculative, l'autre pratique, c'est-à-dire qui se rapporte, qui est nécessaire à l'action, et qui ne peut se réaliser que par l'action individuelle. Nous ne pouvons savoir que Dieu existe (liberté, âme) qu'à la condition de commencer par accepter la loi morale et de réfléchir ensuite sur les conditions qui rendent possible ce fait de l'acceptation de la loi. La croyance en Dieu, en la liberté, en l'âme, ce sont trois croyances que la raison représente comme nécessaires à la suite de cet acte absolu par lequel nous avons reçu la valeur absolue de la loi morale et nous nous sommes inclinés devant elle. Réduite à elle-même, tournée vers le monde des phénomènes, la raison ne pourrait saisir la réalité que ce monde recouvre. La foi, qu'elle oppose au savoir comme se rapportant à l'absolu au lieu que le savoir se rapporte au relatif, est donc une connaissance pratique, se rapportant à l'action considérée dans sa source, à l'acte absolu de moralité. C'est donc bien par la foi pratique, selon Kant, que nous pouvons atteindre l'absolu.

[344]

C'est bien à la même conclusion que nous sommes arrivés. La seule différence est que nous avons cherché à déterminer plus rigoureusement que Kant les éléments de cet acte de foi, ses moments successifs, et qu'en même temps nous avons marqué plus nettement le rapport qui unit cet acte de foi à la connaissance proprement dite. Kant accorde à cette connaissance tournée vers les phénomènes une valeur absolue, tout en la limitant au relatif, au phénomène ; nous avons essayé de démontrer, au contraire, que cette connaissance du relatif — que Kant considère comme se justifiant, se vérifiant elle-même indéfiniment par la conformité reconnue de plus en plus parfaite entre la nature et la forme de cette connaissance — de démontrer que cette connaissance même n'a de valeur que par l'affirmation implicite que nous y faisons naturellement toujours d'une valeur absolue des formes de notre pensée, d'une conformité absolue de ces formes avec son objet. Autrement dit, ce qui nous est apparu comme étant la condition absolue de la valeur de la connaissance purement spéculative, du pur savoir, c'est une autre connaissance qui la dépasse, qui n'est pas à proprement parler une connaissance, mais une certitude

hypothétique, ou plutôt une certitude de fait qui précède en nous la réflexion, que la réflexion, ensuite, peut dissiper, ou du moins à laquelle elle peut ôter son caractère absolu, mais sans pouvoir supprimer la tendance naturelle à la pensée par laquelle elle se trouve portée à lui reconnaître ce caractère. Nous avons vu enfin que le problème, posé par la réflexion, de la valeur absolue du savoir, ne peut plus être résolu que par un acte de la liberté, non arbitraire mais raisonnable, qui à son tour suppose le concours de la nature, si bien que ce n'est qu'en apparence que la connaissance spéculative, ou savoir, et la connaissance pratique, ou foi, sont séparées ; dans la réalité elles ne font qu'un. Penser, savoir, c'est accorder implicitement une valeur absolue à son savoir. L'homme qui n'a jamais réfléchi ne doute pas un seul instant qu'il ne voie la réalité telle qu'elle est ; en fait il ne se trompe pas, car sa pensée n'est qu'une partie de la pensée totale ; sa nature, qui détermine en lui cette pensée, n'est qu'une partie de la nature universelle ; la réflexion ne pourra qu'établir cette certitude que la pensée de l'être qui n'a pas réfléchi contient en elle quelque chose de la vérité absolue, porte la marque de l'absolu, d'où elle dépend, d'où elle résulte. Donc il n'est pas étonnant que toute démarche de la pensée soit accompagnée de la conviction qu'elle voit les choses telles qu'elles sont ; il y a de l'absolu dans toute pensée. Mais, quand la réflexion s'éveille, la distinction se fait dans la pensée entre le fait même de la pensée d'une part, de l'autre sa loi, enfin elle-même qui applique cette loi dans le phénomène particulier. Alors l'unité primitive se trouve brisée, par l'opposition entre le savoir déterminé du dehors, le savoir phénoménal, justifié par l'expérience, et le savoir intérieur, de droit, résultant de la [345] pure action de l'esprit. Cette opposition est marquée par la distinction entre le savoir spéculatif et la connaissance pratique, la foi.

Mais cette opposition n'est qu'un moment nécessaire dans le mouvement de la pensée. Tant qu'elle ne sera pas résolue, la pensée ne sera pas satisfaite. Nous avons vu qu'elle ne pouvait l'être que dans l'acte moral, non abstrait, mais concret, considéré dans toute sa profondeur naturelle, c'est-à-dire jusqu'à la base que la nature doit lui fournir. Tant que cet acte par lequel l'esprit particulier restitue, rétablit en lui l'absolu, sous la forme de l'universel, c'est-à-dire concourt à l'action créatrice en s'identifiant à elle, tant que cet acte ne s'est pas réalisé et n'a pas déterminé ses conséquences naturelles, l'opposition entre la connaissance de fait et la connaissance de droit n'est pas réso-

lue, c'est-à-dire que la connaissance de fait n'a pas de valeur ; elle a perdu, par le fait de la réflexion, la valeur qu'elle avait d'abord. La réflexion ouvre à l'homme le monde de l'infini. Une fois que, par l'acte de réflexion, c'est-à-dire par l'intervention de la liberté dans la connaissance, l'être raisonnable a commencé à se demander quelle était la valeur réelle de sa connaissance, c'est-à-dire à douter de cette valeur antérieurement acceptée, reconnue, deux voies se sont trouvées ouvertes devant lui, celle du bien et celle du mal, celle du néant et celle de l'être (mythe du Paradis terrestre, passage de l'enfance, de l'âge de l'irréflexion, à celui de la réflexion, passage caractérisé par un ordre que l'homme reçoit et qu'il sait pouvoir observer ou enfreindre). C'est par l'idée de la loi morale qu'apparaît en lui la Raison. Une fois la distinction faite entre le fait et la raison s'ouvre pour l'être une ère nouvelle, l'ère de la souffrance, du doute, du malheur, et en même temps de la possibilité du salut. L'éclosion de la réflexion, c'est l'éclosion de la souffrance, c'est-à-dire du sentiment de l'écart qu'il y a entre le réel et l'idéal, le donné et le possible. L'enfant ne voit que ce qui est ; tout pour lui est uni et plan. L'être humain, la raison venue, souffre donc, mais en même temps devient capable d'une valeur nouvelle par la solution qu'il donne au problème qui se pose perpétuellement à lui. Au problème soulevé par la réflexion, la solution ne peut pas être trouvée par la réflexion seule, car la réflexion suppose toujours une lumière qui la dirige, elle n'agit que sous la condition de la parfaite justification. Par conséquent ce n'est qu'à la condition d'un acte absolu de volonté raisonnable, libre, que la solution pourra être trouvée, c'est-à-dire que pourra être rétablie l'unité brisée par la réflexion. A l'homme qui a douté une fois de la raison, par conséquent de toutes choses, la paix ne peut être rendue que par un mouvement intérieur absolu, par un acte de moralité, c'est-à-dire par un acte de foi. C'est par cet acte de foi morale que la connaissance reprend la valeur que la réflexion lui avait d'abord contestée, et qu'elle avait primitivement dans l'état de nature. Une fois que la réflexion s'est produite dans un esprit, [346] la connaissance phénoménale, le pur savoir, n'a plus aucune solidité, même à titre de connaissance relative. Elle perd définitivement toute valeur pour l'esprit que la réflexion ne conduit pas à la vie morale ; car, pour lui, le monde sensible, objet du savoir, n'a plus aucun sens, n'ayant pas le sens absolu, la valeur que la loi morale, conforme à la vraie nature, peut seule lui donner. Tel est le rapport du savoir spéculatif et de la pratique, du savoir et de la foi.

Quels sont les éléments constitutifs de celle-ci, les moments successifs par lesquels se réalise l'acte par lequel se détermine dans l'âme la certitude de l'existence de Dieu ?

La question de l'existence de Dieu, nous l'avons vu, est celle de la valeur absolue de la pensée. Savoir si Dieu est, c'est savoir si la pensée est ce qu'elle doit être, si la pensée a une valeur absolue, si les raisonnements par lesquels elle s'élève jusqu'à l'affirmation d'un être nécessaire, subsistant en soi et par lequel toutes choses existent, si ces affirmations sont légitimes ou si elles ne sont que l'effet de sa constitution, purement accidentelle. Le point de départ de cette recherche par laquelle la pensée s'élève vers l'inconditionné, c'est la réflexion, c'est-à-dire cette action par laquelle la pensée sépare, dans ses actes, leur matière, c'est-à-dire leur objet, de la forme qu'elle y applique et y réalise. Réfléchir, c'est se demander si ce que l'on pense, on le pense comme on doit le penser, c'est-à-dire conformément à la règle, à une règle dont on aperçoit la nécessité, que l'on conçoit comme préexistant à l'application qu'on en fait. La réflexion consiste donc dans la conception de la loi à laquelle la connaissance doit être conforme pour être vraie ; c'est cette conception qui rend possible le raisonnement. Raisonner, c'est s'efforcer d'enchaîner ses pensées, pour les accorder toutes ensemble le plus possible avec la règle de la vérité. L'acte de foi, métaphysique et moral, en la valeur absolue de la pensée, a donc tout d'abord à son point de départ un acte de liberté, c'est-à-dire de réflexion. Mais cet acte de liberté a sa condition (ou plutôt se découvre, quand il a lieu, sa condition) dans l'idée de la loi, de la règle, à laquelle il s'agit de conformer la connaissance. Cette idée de la vérité, dans ses conditions formelles, est donc la condition absolue de la réflexion, le premier moment de l'acte complexe par lequel s'établit dans l'âme la certitude de l'existence de Dieu. Cette idée d'une règle de la vérité, idée qui éclaire toute raison humaine, cette idée que toute pensée, pour être vraie, doit être conforme à une certaine règle, est donc la lumière intérieure primitive et naturelle à laquelle pourra succéder et par l'action de laquelle pourra se développer la lumière définitive qui résultera à la fois de notre propre action, de l'action de la raison universelle que cette idée exprime, et enfin de l'action directe de l'absolu. Par le fait que la raison est apparue dans [347] un esprit

dans l'acte de réflexion se trouve posée devant cet esprit une alternative.

L'acte de la réflexion par lequel se dégage l'idée de la vérité qui est la raison même, λόγος, le verbe divin, à la lumière de laquelle nous cherchons les lois de la nature, est accompagné de la position d'un problème. L'idée de la vérité se justifie bien par elle-même indéfiniment, mais par quoi se justifie-t-elle dans son ensemble ? Problème que la raison raisonnante seule ne peut résoudre. Cet acte de liberté intellectuelle, de réflexion, par lequel la raison éclate dans un esprit particulier, doit, pour que le problème qu'il soulève soit résolu, être suivi d'un autre acte de liberté, l'acte de liberté morale. L'acte de liberté intellectuelle, de réflexion, ne se conçoit pas sans une condition absolue de lui-même, qui est l'idée de l'être, du vrai, avons-nous dit, idée que, si nous pouvons réfléchir, c'est que la raison existe en nous, que nous participons à elle. De même maintenant, si nous pouvons faire acte de liberté morale, c'est aussi parce qu'une condition de cet acte est donnée en nous. Mais d'abord pourquoi cet acte de liberté morale est-il nécessaire et en quoi consiste-t-il ? Raisonner pour chercher à se justifier à soi-même ses pensées ou sa puissance même de penser, c'est toujours, en définitive, faire appel d'un fait à un autre fait, car le raisonnement suppose toujours des prémisses. Si, ces prémisses, il les met en question, ce ne peut être qu'en en présupposant d'autres indéfiniment. C'est que le problème posé n'est pas en réalité du ressort du raisonnement. Il ne s'agit pas de savoir quelle est la valeur absolue de la pensée, de la raison, considérée comme donnée, mais bien de savoir si la pensée en acte aura une valeur ; il faut, au lieu de chercher indéfiniment l'impossible justification d'elle-même dans un mouvement par lequel elle s'efforce de s'embrasser elle-même dans toute son étendue en tant que donnée, c'est-à-dire, au lieu de se demander si sa loi est vraie en en présupposant une autre, il faut qu'elle se demande à quelle condition cette loi peut être vraie, cette loi absolue qu'elle veut vérifier, ce λόγος.

Cette valeur absolue, cette vérité ne peut être trouvée dans la voie de la pure intelligence. A quelle condition la raison abstraite serait-elle vraie ? A quelle condition serait vraie cette loi de notre pensée qui nous fait chercher toujours à envelopper nos pensées d'une pensée plus générale, à réduire toutes choses à l'unité ? A condition qu'il soit vrai que l'être est un, c'est-à-dire que le particulier est identique à

l'universel ; tant que nous nous opposons, être particulier, à l'être universel, le problème est insoluble. La loi qui consiste à nous faire réduire toutes choses à l'unité ne sera vraie qu'à condition que l'être pensant, qui s'efforce de se justifier à lui-même sa nature pensante, mais qui, dans cet effort même, s'oppose à cette loi qu'il veut justifier, fasse, pour ce qui le concerne, que la loi qu'il veut justifier soit vraie, c'est-à-dire fasse [348] qu'elle exprime véritablement son être à lui ; et cela il le fait par l'acte de liberté morale, parce qu'il anéantit sa propre individualité devant le tout auquel il se subordonne, faisant par là que la loi que tout à l'heure il concevait comme nécessaire, mais non comme justifiée, se trouve justifiée. Il ne peut pas être vrai que l'universel est le fond de l'être avant que cela n'ait été fait : or tant que vous ne voulez pas que votre être réel consiste dans la négation de votre individualité, tant que vous n'acceptez pas la loi morale, Dieu pour vous n'existe pas, car l'unité n'est pas encore constituée en vous, puisque l'universel et le particulier s'opposent, puisque la loi postule l'obéissance sans l'avoir obtenue. La loi tant qu'elle n'est pas obéie n'est pas vraie, n'est pas justifiée. Il n'est pas rigoureusement vrai que l'être vrai soit universel, un, tant que vous ne le voulez pas, que vous persistez à vous opposer aux autres natures ; vous ne pouvez pas dire que cette loi est vraie, puisque chez vous elle ne l'est pas ; il y a au moins un coin de l'univers où cette unité est rompue, c'est vous.

La solution de ce problème en ce qui concerne la connaissance spéculative ne saurait être obtenue directement ; nous ne pouvons pas connaître par l'expérience une loi de la nature qui serait absolument, par elle-même. D'une part, nul moyen de trouver par expérience une loi qui serait nécessaire ; et, de l'autre, quand bien même nous aurions pu réduire toute la connaissance expérimentale à cette loi purement abstraite, qui est celle de la nécessité abstraite, il resterait encore à rendre compte de cette nécessité même. Par conséquent, atteindre l'unité dans la connaissance naturelle est chose impossible. Tant qu'on se propose de démontrer la valeur de sa propre pensée, on propose un problème contradictoire. Commencez par constituer l'unité en vous et la raison sera justifiée ; autrement il est absurde de vouloir prouver que Dieu est. L'acte de liberté morale est la seule solution possible du problème soulevé à propos de la valeur de la pensée. Tout s'éclaircit pour une conscience qui a commencé par vouloir le bien. L'idée de l'être de la raison n'est qu'une forme abstraite, engendrée dans les

êtres humains comme le symbole extérieur de cette vérité intime ; la raison n'est donc que la figuration abstraite de la réalité intérieure qui est toute morale. Lorsque l'acte de réflexion a posé pour nous le problème de la valeur de la loi pratique, nous pouvons en trouver la solution, non pas à travers des idées indéfiniment renouvelées, mais par l'acte moral. Cet acte consiste non plus à chercher la justification de cette loi dans une raison donnée quelconque, mais au contraire à vouloir que cette loi soit vraie, à faire qu'elle soit vraie en comprenant qu'elle ne peut pas être vraie autrement que si nous y consentons.

Qu'est-ce en effet que cette loi pratique exprime ? Qu'exprime cette loi pratique qui se propose à notre action, qui s'efforce de la [349] déterminer, sinon que la qualité de notre action, sa réalité, doit consister non point dans ce qu'elle est pour nous seul, c'est-à-dire dans son apparence subjective, non pas dans la tendance par laquelle elle se développe, mais bien dans sa conformité à l'universel ? Car la loi c'est l'universalité, c'est l'expression du tout dans la partie. Dire que toute chose s'explique par sa loi, c'est dire que concevoir sa loi, c'est-à-dire saisir le rapport qu'elle soutient avec le tout des choses, c'est saisir ce qu'elle est véritablement en elle-même. Mais à quelle condition la loi peut-elle exprimer réellement la nature de la chose particulière ? Ce ne peut être que, si, dans cette chose, le particulier est identique à l'universel, si, dans cette chose, ce qui la réalise en tant qu'individu, c'est l'action du tout. Mais dans une pensée cela ne peut avoir qu'un sens, c'est que la nature à laquelle elle obéit en agissant, qui s'oppose par conséquent à la loi comme le particulier à l'universel, c'est que cette nature ne soit pas subie, mais au contraire, déterminée par l'idée de la loi. Autrement dit, la seule manière possible pour la pensée de se vérifier la valeur de cette loi dont la réflexion fait surgir l'idée, c'est de la faire passer en acte, de l'imposer à la nature, de poser, pour ce qui est en elle, la vérité de la loi, c'est-à-dire de réduire cette nature à l'universel, de réaliser la loi en elle, ce qui suppose que cette nature, dans son fond, soit déjà conforme à la loi. Autrement dit, il est impossible à un homme de sortir du doute spéculatif et pratique autrement qu'en faisant descendre, par un acte de foi morale, la loi dans la nature, ce qui suppose la conformité primitive de cette nature à la loi, par conséquent qu'il y a au fond de la nature comme une grâce déposée, qui rend possible la vie morale. Nul homme n'est capable de concevoir le bien et de le réaliser que si sa nature est bonne. Si nous

n'existions déjà par Dieu, nous ne pourrions réaliser Dieu en nous. La preuve de la réalité de Dieu n'est fournie que dans l'amour même, mais cette preuve ne consiste pas dans une action arbitraire de la pensée ; cette action suppose la présence dans la pensée de l'idée de la loi, et, dans la nature, une tendance en quelque sorte assoupie, mais qui peut entrer en acte quand s'effectue cette réalisation de la loi dans la nature.

Ces trois termes donc, loi, nature, volonté ou liberté, réalisent leur jonction dans l'acte moral ; mais la puissance absolue qui la rend possible, c'est la grâce divine déposée au fond de la nature, c'est cette disposition intérieure qui fait que la nature comporte l'action, le progrès, le mouvement indéfini, par le perpétuel renoncement à elle-même, la perpétuelle position de l'universel. Ainsi nous ne pouvons pas savoir que Dieu est, avant d'avoir posé Dieu en nous, ou plutôt avant que Dieu se soit posé en nous, car cette action ne saurait être conçue que comme ayant sa condition absolue dans une action intérieure, la grâce. Dieu n'est connu de l'âme que parce qu'elle le réalise en elle par l'action, mais l'action elle-même n'est possible que parce que le sentiment lui [350] prépare la voie. Nous ne pourrions pas connaître Dieu si nous ne l'avions pas auparavant réalisé ; mais, pour que nous puissions le réaliser, il faut que l'esprit nous y porte, l'esprit au sens théologique, dont il est dit qu'il souffle où il veut, esprit qui est la disposition absolue inhérente à la nature même, par laquelle Dieu la rend capable de l'exprimer, de le réaliser. Ainsi l'absolu descend en nous dans sa pure idée conçue par la réflexion ; cette idée ne peut se prouver elle-même que dans l'action ; mais cette idée et cette action ont leur condition dans la disposition absolue de la nature qui la fait capable de son contraire. Cette condition absolue n'est autre chose que Dieu dans la nature, c'est-à-dire la grâce. La grâce se manifeste en nous sous la forme d'un sentiment, d'un sentiment double, qui a deux faces, l'une tournée vers l'être lui-même, l'autre vers les autres êtres. Ce sentiment, par lequel est possible l'acte moral, est, à la fois, joie et amour. Il est impossible de vouloir le bien si dans cette volonté même on ne trouve la joie ; et, d'autre part, comme le bien, c'est le bien des autres, c'est l'universel, comme vouloir c'est vouloir autrui, vouloir le bien suppose qu'on aime ceux qui en sont l'objet.

Cet amour pour l'absolu que nous n'avons pas encore atteint est en même temps joie et souffrance. En effet il est impossible d'aimer ce

qu'on ne possède pas encore sans souffrir de ne pas le posséder, et en même temps l'action par laquelle on le poursuit ne saurait avoir lieu si elle ne sollicite le désir, c'est-à-dire si elle n'est agréable. Ce sentiment, qui précède l'acte moral et le rend possible, ce sentiment lié à la nature en nous, est suivi d'une autre forme de sentiment qui résulte de l'acte moral.

De l'acte moral résulte la joie morale. On ne peut réaliser en soi l'absolu par l'acte de volonté morale sans jouir de cet absolu qu'on réalise, c'est-à-dire sans sentir qu'on est dans le vrai ; joie de la conscience, par laquelle l'âme s'unit étroitement à l'objet qu'elle réalise, joie qui est en même temps amour. Ce sentiment est le témoignage de la nature qui confirme l'être moral dans la certitude qu'il a créée en lui librement. Cette joie accompagnée d'attachement à son objet est comme l'approbation extérieure que l'absolu se donne à lui-même. C'est une approbation indirecte qui revient sur elle-même, une approbation réfléchie en quelque sorte. De ce que la nature a été créée par l'absolu résulte la conformité où elle se montre ensuite avec les actes de l'absolu. On ne peut pas dire absolument que ce soit ce sentiment qui justifie l'acte moral, dont la valeur n'a en effet pas besoin d'être prouvée par quelque chose d'extérieur ; mais elle lui apporte du moins une vérification de fait. D'ailleurs cette vérification de fait ne saurait être absolue. Cette joie qui accompagne l'acte moral ne peut pas être une joie sans mélange. L'acte moral en effet ne subsisterait pas longtemps s'il n'était constamment accompagné du sentiment de l'impossibilité où est l'être moral qui l'accomplit de réaliser dans cet acte la perfection, de combler l'intervalle [351] de la nature à l'esprit. La condition de la valeur de ce sentiment même c'est qu'il soit accompagné d'une souffrance. La souffrance est le stimulant de l'être dans sa marche vers la perfection. Cette souffrance ne peut le quitter ; il faut, même aux instants de triomphe, qu'elle soit là pour l'avertir qu'il y a toujours de nouvelles conquêtes à faire.

La pure adhésion active de la volonté à la loi morale, le pur acte moral, s'il est la perfection dans sa forme, ne l'est pas nécessairement dans la nature à laquelle il est uni. Nous pouvons à la fois vouloir le bien et nous demander si nous le voulons aussi complètement qu'il est possible, de tout notre cœur, de toute notre nature. La subordination des motifs intéressés au motif moral ne va pas jusqu'à l'anéantissement complet ; tout ce que peut faire l'être moral, c'est imposer mo-

mentanément silence à la nature, non la spiritualiser tout à fait. Ainsi nous pouvons vouloir aimer le bien, sans avoir pour cela le sentiment que nous l'aimons de tout notre cœur, que nous sommes aussi bons que nous pourrions l'être ; le sentiment de notre imperfection est donc l'accompagnement nécessaire de la loi morale ; il ne peut donc pas y avoir de joie morale pure ; et si ce sentiment de l'imperfection pouvait s'éteindre dans une âme, la condition de son perfectionnement ultérieur aurait disparu. C'est parce que notre joie morale ne peut jamais être parfaite que la vie morale subsiste en nous. En définitive, même après cette confirmation que la nature, par l'action absolue de la grâce et par l'action progressive de la volonté, a pu donner en nous à la valeur de l'acte moral, cet acte dans l'accomplissement duquel se constitue pour nous la certitude absolue, cet acte reste toujours un acte de foi, de liberté. Mais cet acte de foi n'est pas une adhésion sans raison de la volonté. C'est une adhésion raisonnable dont les raisons, avant qu'elle ait eu lieu, ne sont que des postulats, des hypothèses qui se proposent, mais qui deviennent, dans l'acte moral, des réalités. Par le fait même que ces raisons sont acceptées, elles sont réalisées. C'est-à-dire que l'être raisonnable et moral, au moment où il se décide à accomplir la loi, à s'élever au-dessus de sa nature donnée pour revêtir sa nature libre, s'unir à l'auteur de toute nature, donne, par cette solution, par cet acte, sa réalité à toute sa pensée, par conséquent à tout le monde qui en dépend. Le sentiment qu'il éprouve ensuite de la conformité de son acte avec sa vraie nature et avec la vraie nature de toutes choses, ce sentiment de joie, est une vérification extérieure, réfléchie en quelque sorte, de la valeur de son action, mais toujours imparfaite. Mais dans cette imperfection même se trouve la condition de la possibilité de l'acte moral. Si en effet l'acte de foi duquel dépend toute la valeur de la pensée pouvait trouver sa confirmation absolue dans la nature, il en résulterait l'identité absolue du sujet individuel dans lequel la pensée se manifeste, et de l'être universel auquel il se rattache : tout redevenant réel, l'unité absolue [352] s'étant définitivement constituée, l'identité de l'idéal et du réel étant apparente, il n'y aurait plus rien ; ce triomphe de l'être serait en réalité le triomphe du néant, du moins pour l'être individuel.

En résumé la certitude qui s'attache à la connaissance de l'absolu, c'est-à-dire la certitude de la valeur absolue de la pensée, cette certitude est réelle, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit un état, mais un

acte. Il n'y a pas en dehors de la pensée un modèle auquel elle puisse songer à se reporter pour déterminer sa valeur ; il n'y a rien en dehors d'elle de nécessaire, d'existant par soi, qu'elle puisse atteindre pour se conférer, par ce contact, la certitude. La vérité certaine est une action qui doit être renouvelée incessamment pour subsister. Nous obtenons, nous concevons précisément le degré de certitude que nous méritons. C'est une chimère de se représenter la certitude comme pouvant être obtenue passivement en se mettant simplement en présence d'un objet. La certitude est une création absolue de l'esprit ; c'est l'esprit même, c'est l'absolu, c'est Dieu qui la crée en nous. Cela ne veut pas dire que Dieu n'a de réalité que celle que nous lui conférons dans l'acte moral. Car, nous l'avons vu, le propre de cet acte par lequel la pensée individuelle s'unit de volonté à la pensée universelle, le propre de cet acte, c'est de ne se réaliser jamais complètement. Il n'aurait pas lieu s'il n'était lié à une nature, et cette nature ne serait pas si elle n'était actuellement en opposition avec l'absolu. Dans l'acte même par lequel nous saisissons Dieu, ou, pour mieux dire, nous le posons comme réel, nous reconnaissons l'impossibilité qu'il soit jamais réalisé par une pensée particulière. Dieu est précisément l'impossibilité que la pensée particulière, dans aucun de ses actes successifs, exprime complètement sa véritable réalité. Comme nous le disions précédemment, Dieu est essentiellement incompréhensible ; c'est-à-dire qu'il est supérieur à tout ce que la pensée analytique, la pensée réfléchie, peut expliquer. Penser c'est nécessairement diviser ; mais la pensée qui divise, la pensée qui analyse, ne peut faire consister toute la réalité de l'objet qu'elle pense dans le produit de cette division. L'être vrai que toute pensée exprime lui est antérieur ; c'est l'unité dont elle part, unité qu'elle décompose ensuite en y voyant la nécessité, et que, dans l'acte moral, elle reconstruit. Donc on ne peut pas dire que Dieu soit l'inconnaissable ; l'être de l'absolu n'est pas en effet réellement être. Nous ne pouvons dire ni que Dieu existe, ni qu'il est ; c'est la même chose de dire que Dieu ne saurait être compris, c'est-à-dire est supérieur à la pensée, et de dire qu'il n'existe pas. Nous devons concevoir un mode de réalité supérieur à l'existence, que l'idée d'être ne saurait traduire, et qui appartiendrait à Dieu.

Nous l'avons vu, les deux idées dans lesquelles il serait peut-être le mieux de déterminer la réalité de Dieu sont celles d'unité et d'amour.

[353] Nous avons dit que la vraie réalité dont notre intelligence n'aperçoit que des images, que des divisions, que cette réalité antérieure à cette intelligence est unité ; nous savons en même temps que cette réalité supérieure est quelque chose comme la pensée. Dieu ne peut pas être une réalité de nature antipathique à la pensée : car la seule raison d'affirmer Dieu, c'est que nous pensons, et ce n'est pas au-dessous de la pensée, mais au-dessus, dans sa source, qu'il faut le chercher. Autrement dit, nous ne pouvons concevoir Dieu que comme une pensée antérieure à la pensée même. Mais cette pensée, dont le caractère essentiel est l'unité, il semble que nous n'en ayons l'idée que par l'amour. Aimer c'est s'unir à ce qui n'est pas soi, être un dans deux. Au fond de toute pensée, il y a cette action par laquelle l'être pensant pose qu'il y a d'autres êtres que lui, et le veut uniquement parce qu'il aime ces autres êtres. Autrement dit, le monde n'est réel pour nous que parce que nous le concevons comme ayant une vérité absolue. Cette vérité absolue suppose une pensée absolue qui la soutient. Cette pensée absolue ne peut être extérieure au monde, aux esprits. Mais comment savons-nous qu'il y a des esprits ? Parce que nous savons qu'il y a un esprit absolu. Cet esprit absolu nous savons qu'il existe par le sentiment qui nous pousse à nous fondre en lui. Nous ne savons qu'il y a d'autres esprits que nous, c'est-à-dire que le monde est une réalité, c'est-à-dire que notre pensée a une valeur, que parce que nous aimons que cela soit. La seule détermination suffisante à croire à la réalité de l'objet de notre pensée, c'est le mouvement absolu d'amour qui nous porte vers les êtres qui le constituent. Le monde extérieur n'a donc dans un esprit que la réalité que cet esprit lui confère par un don gracieux de sa nature. Pour qui ne se sent pas porté à reconnaître de la valeur aux êtres extérieurs à lui, pour qui il n'y a que son moi, le monde extérieur n'est qu'une apparence. A mesure au contraire que, par des actes de volonté morale, nous adhérons à la loi de l'être, c'est-à-dire que nous reconnaissons que l'être réel est l'être universel, la croyance à l'objectivité du monde s'accroît parallèlement. De sorte que le scepticisme n'est pas au fond autre chose que l'égoïsme. Si la disposition à aimer, à s'attacher à l'être universel indépendamment de notre sensibilité ou individualité, pouvait s'anéantir dans l'un de nous, la vie intellectuelle en lui s'éteindrait. Nous avons en définitive à chaque instant la certitude que nous méritons. Le monde, dans sa réalité, est l'expression exacte de notre propre réalité. Pour celui à qui le monde apparaît comme n'ayant aucun sens, il n'a

en effet aucun sens ; pour celui qui lui-même n'a aucune valeur, il n'a aucune valeur. Le sens des choses nous apparaît plus nettement à mesure que nous augmentons notre valeur propre.

Ainsi cette action intérieure, à la fois libre et raisonnable, provoquée jusqu'à un certain point et confirmée par la nature, par laquelle [354] notre réalité comme êtres moraux est créée à chaque instant, cette action absolue de l'esprit en nous est à chaque instant pour nous la créatrice de l'univers. Le monde est réellement pour nous à chaque instant ce que l'esprit, soufflant où il veut, veut en nous à ce moment qu'il soit. Maine de Biran disait que nous ne sommes certains de la réalité du monde extérieur que par l'effort musculaire par lequel nous modifions ce monde. C'est là le commencement de la vérité. Nous ne saurions pas que le monde extérieur existe, même à titre d'apparence, si nous ne commencions pas à agir sur ce monde ; de sorte qu'à chaque instant le monde est physiquement tel que nous le dessinons. Maintenant qu'y a-t-il de réel dans cette construction de nos sens ? C'est à la raison d'en décider. La raison cherche ce que cette construction contient de nécessaire. A ce moment apparaît dans la pensée l'idée de l'être, c'est-à-dire de la loi. L'acte de la perception n'existe pas en nous à part de l'acte de raison. L'être c'est l'universel dans cette construction subjective formée en nous. A vrai dire, c'est déjà parce que nous avons jugé que l'être vrai est universel, c'est-à-dire est pour tout être ce que le voit la pensée une de laquelle toute pensée dépend, c'est pour cela que nous lui avons attribué une réalité. De sorte que c'est déjà la raison qui a déterminé la réalité dans l'acte même de la perception. Mais cet acte de raison, étant spontané, ne venant pas de nous, mais de la nature en nous, ne pouvait nous contenter. De là résulte pour nous la nécessité de nous poser une alternative. Le monde, que la raison nous montre comme soumis à des lois, qu'est-il réellement ? Est-il même réellement ? Cet acte de la liberté intellectuelle nous a ouvert accès à la vie de l'esprit. Il a consisté, en effet, à mettre en doute la réalité de notre première action par laquelle nous nous sommes dessiné les objets, et en même temps à mettre en doute la réalité de la loi à laquelle nous avons obéi, en voyant dans la construction subjective faite d'abord, l'expression de l'universel.

De là vient que cet acte de réflexion, cet acte de liberté, peut être considéré à la fois comme le commencement de tout bien et le commencement de tout mal. Réfléchir, en effet, c'est se détacher en soi de

la raison naturelle ; c'est sortir de l'innocence primitive, imperfection sans doute, mais en même temps perfection. C'est douter de sa valeur en tant qu'individu, mais aussi de cette loi supérieure de la raison à laquelle, jusque-là, on obéissait sans le savoir. L'acte de réflexion est donc à la fois un mouvement vers l'absolu et un mouvement vers le néant, un mouvement de désobéissance, l'introduction du mal dans la nature. L'enfant qui commence à réfléchir commence à se soustraire à la loi. Il devient du même coup capable, il est vrai, de l'accepter librement puisqu'il la reconnaît ; mais il ne l'accepte pas encore. C'est donc une aventure qui commence. Deux voies sont [355] ouvertes pour lui : l'une qui conduit à l'égoïsme, au scepticisme, c'est la voie de la nature, bonne, en fait, avant la réflexion, désormais mauvaise. Le premier acte de la vie morale est donc un acte de liberté, mais un acte de liberté pure, inqualifiable, à la fois bon et mauvais, par lequel s'ouvrent deux voies, celle du mal, c'est-à-dire de la nature, celle du bien, c'est-à-dire de l'esprit. La chute telle que nous la présente la *Genèse* est à la fois la possibilité de l'entrée dans l'esprit et de la chute de la nature dans le mal. La liberté se manifeste d'abord par le refus d'obéir ; mais cela même suppose la connaissance de la loi, d'où résulte la possibilité de lui obéir.

Ainsi deux degrés de la liberté. Nous sortons de la nature pour prendre connaissance de la loi, mouvement qui se manifeste par l'opposition à l'état dans lequel nous étions avant la connaissance de la loi. Mais ne faire que savoir, et jouir de l'opposition de sa raison à sa nature, c'est flotter indéfiniment dans le vide, c'est ne connaître la raison que comme un objet extérieur, duquel on jouit par la vue, *ut rem fruendam oculis*, c'est en jouir comme d'un spectacle, c'est s'amuser de la raison. On peut jouir ainsi indéfiniment de cette espèce de liberté, de cet état de suspension, d'examen, de doute, d'indépendance ; dilettantisme, ironie, scepticisme. Il est impossible de confondre le scepticisme par aucune raison d'ordre abstrait, mais encore plus de le justifier. Pour celui qui reste dans cet état, toute réalité s'est évanouie. Ce moi auquel il attache tellement de valeur qu'il veut le conserver à tout prix indépendant, qui croit et veut que son bien consiste dans sa désobéissance même, ce moi s'anéantit lui-même et finit dans la destruction. Ainsi, après que l'acte primitif de liberté a éveillé dans la nature la raison, l'être raisonnable, alors créé en puissance, est en présence d'une alternative que lui seul peut résoudre : être ou n'être pas. N'être

pas, c'est-à-dire essayer de maintenir son existence sous la forme de cette vaine indépendance qu'il a d'abord conçue ; être, c'est-à-dire supprimer en lui cette individualité pour réaliser en lui le règne de la loi ; être, c'est-à-dire se créer lui-même. Au-dessus du pur savoir, qui est abstrait et vide, réduit à lui-même, il y a donc une connaissance qui n'est plus de savoir, mais de foi, et qui donne à l'autre toute sa valeur. Cette foi a sa condition dans la raison, dans la faculté de raisonner, dans l'idée de la loi qui, à un moment donné, surgit dans l'être raisonnable et lui donne la voie du raisonnement indéfini. Cette foi a sa condition dans la raison, mais la dépasse ; elle consiste dans un acte de liberté morale par lequel nous subordonnons notre nature pour la réaliser, reconnaissant par cela même la valeur de la raison, de la loi qu'elle nous impose. C'est seulement dans cet acte, troisième moment de la connaissance (le premier était la représentation et la connaissance spontanée, le deuxième la réflexion), que l'objet de la connaissance prend une réalité ; [356] c'est cet acte qui, à chaque instant, réalise pour nous le monde, qui le réalise en ce sens que, à chaque instant, la réalité du monde est ce que nous voulons qu'elle soit, c'est-à-dire résulte de la valeur que nous attribuons à la pensée en nous, c'est-à-dire à la pensée absolue.

On comprend dès lors dans quel rapport cette preuve de l'existence de Dieu est avec les preuves physiques et les preuves intellectuelles ; celles-ci ne sont que des préparations de celles-là. Par les preuves physiques, considérant le monde matériel comme une réalité donnée, nous cherchons l'explication absolue de sa matière (preuve cosmologique) et de sa forme (preuve des causes finales). La première de ces preuves suppose que nous attribuons une réalité au monde, c'est-à-dire que nous connaissons cette réalité par la raison, c'est-à-dire que nous croyons à la raison en nous, ce qui revient à dire que la valeur de cette preuve dépend de celle des preuves fondées sur la nature de la raison, des preuves intellectuelles. La preuve physico-théologique, par laquelle nous cherchons en Dieu la cause intelligente et bonne de la perfection du monde, suppose également les preuves intellectuelles, puisqu'elle suppose la réalité de la nature ; et elle suppose en outre les preuves morales, puisqu'elle suppose que nous reconnaissons, dans les choses extérieures, non pas seulement une réalité sensible, mais une réalité idéale, consistant dans leur rapport avec ce qui doit être. C'est donc que nous croyons à la réalité de ce qui doit être, que nous

croyons qu'il existe une sorte de réalité, supérieure non pas seulement à la réalité sensible, mais encore à la réalité intelligible qui consiste dans la nécessité. Il en est de même des arguments intellectuels, fondés sur la valeur absolue de la connaissance, destinés à justifier la foi qu'a la raison en elle-même. Descartes oscille ; tantôt il fonde la preuve ontologique sur l'idée de l'infini, tantôt sur celle du parfait. Il s'efforce de déduire l'existence de Dieu de la seule idée de l'être infini et parfait ; cet effort ne saurait réussir par la seule logique. Mais on peut voir dans l'idée même de la perfection l'expression, la représentation figurée, le symbole de cette action absolue qui est la source de toute certitude, action qui dans l'homme est l'acte moral, et, en Dieu, est à la fois liberté et amour, ou plutôt source de l'une et l'autre.

Tel est le rapport des preuves physiques et intellectuelles à notre preuve morale. Une fois que celle-ci est atteinte, réalisée par un libre mouvement de la nature qui est l'action même de l'esprit en nous, la valeur de cette preuve rejaillit sur les précédentes, sur celles qui l'ont introduite. En effet, le fond de cette preuve consiste à reconnaître la valeur de la raison, de cette raison qui, en éclatant dans l'âme, en posant devant elle une alternative, lui a ouvert la possibilité de la vie de l'esprit. L'acte moral reconnaît à la raison sa valeur comme un remerciement du don qu'elle lui a fait en le rendant possible. L'acte [357] moral ayant eu lieu, le doute sur la valeur de la raison a cessé ; c'est-à-dire que Dieu est apparu dans l'acte moral comme réel, ou plutôt a été saisi comme la source réelle de la pensée, comme le fondement de la raison. Descartes fonde la légitimité de la connaissance sur la perfection de Dieu qui n'a pu nous tromper. C'est à la même conclusion que nous arrivons ; pour mieux dire, c'est la même pensée que nous interprétons différemment. La raison, nous savons qu'elle ne nous trompe pas, parce que nous avons compris dans l'acte de foi moral le sens de la raison, cette raison qui est la faculté de l'universel ; nous comprenons qu'elle signifie l'unité de l'être, cette unité qui n'existe pas seulement en fait, mais qui doit être réalisée perpétuellement par la volonté. Les preuves physiques elles-mêmes prennent alors une valeur ; la réalité matérielle du monde, alors que nous avons atteint la réalité de Dieu dans l'acte moral, nous apparaît comme résultant de l'activité divine. Nous comprenons cette idée de matière, qui se présentait d'abord comme l'antithèse absolue de la pensée. Qu'est-ce que la matière à la lumière de cette foi supérieure, sinon la multiplicité ab-

solue que l'être divin a produite pour y trouver l'occasion de se retrouver éternellement lui-même par l'action créatrice de l'esprit ? La matière nous apparaît comme consistant dans la condition inférieure, absolue, perpétuelle de la vie morale. Quant à la forme de perfection qui se manifeste dans cette matière (preuve physico-théologique), ce n'est pas autre chose que ce que l'esprit a réalisé déjà de lui-même dans la nature. La beauté, l'ordre, l'harmonie qui éclatent dans cette nature sont en elle la manifestation de l'action intérieure par laquelle l'esprit la fait être. Nous avons vu que nous ne pouvons atteindre Dieu qu'en le réalisant en nous ; de même toute nature n'est à chaque instant que par ce qu'elle réalise de Dieu. La beauté de l'Univers n'est pas autre chose que le résultat de l'application d'une pensée plus ou moins parfaite qui cherche à dégager sa réalité. L'univers rend à la pensée de chacun, dans la beauté qu'il lui manifeste, ce qu'elle lui a d'abord prêté. Il faut d'abord avoir développé en nous le sentiment de l'harmonie, de l'ordre, de la beauté, pour le trouver dans le monde. Or, nous avons vu que cette réalité supra-sensible résulte en nous de l'acte répété de la foi morale par lequel nous avons posé la valeur, c'est-à-dire la réalité de l'universel. Ainsi la perfection extérieure des choses n'est que le symbole de la perfection intérieure qui est en nous, de la libre création de l'esprit. Cette beauté, cette perfection résultent donc de l'acte même par lequel Dieu s'est posé en nous. Là est la vraie valeur de l'argument physico-théologique.

Mais si le monde n'a de sens que dans l'esprit, c'est que l'action par l'esprit librement crée ce sens. Bien ou mal elle résout le problème : [358] il le faut, car « nous sommes embarqués », et elle en crée l'idée en le résolvant de toutes pièces d'abord. Cette idée ensuite se posera toute seule. Car la nature, par l'habitude, rend à l'esprit ce qu'il lui a prêté. Mais l'idée ne suffit pas, et ce qui a été fait une fois, l'effort, doit être refait toujours. Il est contradictoire qu'une solution spéculative du problème métaphysique puisse exister d'abord, et que l'action, ensuite, n'ait qu'à s'y conformer ; c'est l'action qui fait la solution et l'idée même du problème ; car cette idée n'est que le résidu des solutions créées de toutes pièces d'abord. C'est la nature d'aujourd'hui, liberté d'hier, qui rend ce qu'on lui a prêté.

La certitude est une région profonde où la pensée ne se maintient que par l'action. Mais quelle action ? Il n'y en a qu'une, celle qui

combat la nature et la crée ainsi, qui pétrit le moi en le froissant. Le mal c'est l'égoïsme qui est au fond lâcheté. La lâcheté, elle, a deux faces, recherche du plaisir et fuite de l'effort. Agir, c'est la combattre. Toute autre action est illusoire et se détruit. Serions-nous seuls au monde, n'aurions-nous plus personne ni rien à quoi nous donner, que la loi resterait la même, et que vivre réellement serait toujours prendre la peine de vivre.

Mais faut-il la prendre et faire la vie au lieu de la subir ? Encore une fois ce n'est pas de l'intelligence que la question relève : nous sommes libres, et, en ce sens, le scepticisme est le vrai. Mais répondre non, c'est faire inintelligibles le monde et soi, c'est décréter le chaos et l'établir en soi d'abord. Or, le chaos n'est rien. Être ou ne pas être, soi et toutes choses, il faut choisir.

[359]

Célèbres leçons et fragments

INDEX ANALYTIQUE ET ALPHABÉTIQUE DES « ÉCRITS » *

---

* Les chiffres renvoient aux numéros des pages ; les chiffres en *italique* indiquent les passages fondamentaux pour chaque article ; le point-virgule sépare deux renvois à des sujets distincts ; la virgule, les renvois à un même sujet ; les pages formant un tout sont liées par un trait d'union. Cet index a été établi par M. Emmanuel Peillet et simplement complété dans la deuxième édition (A. C.).

Retour à la table des matières

[363]

[366]

[367]

Célèbres leçons et fragments

INDEX ANALYTIQUE DES « CÉLÈBRES LEÇONS » [55]

COURS SUR ÉVIDENCE ET CERTITUDE

Retour à la table des matières

55 Cet index a été établi par ALAIN pour les trois premières leçons (publiées à Nîmes en 1926). L'index du *Cours sur Dieu* avait été dressé en 1925 par Léon LETELLIER ; j'ai cru devoir sur plusieurs points le compléter ou le préciser. — M. A.

COURS SUR LA PERCEPTION

COURS SUR LE JUGEMENT

COURS SUR DIEU

I. — Des preuves morales considérées comme simple appel au sentiment

[371]

II. — Preuve fondée sur la conscience du devoir

III. — Examen critique de la preuve de Kant

IV. — Preuve morale directe ou réflexive

V. Certitude de Dieu

---

[374]

Fin du texte